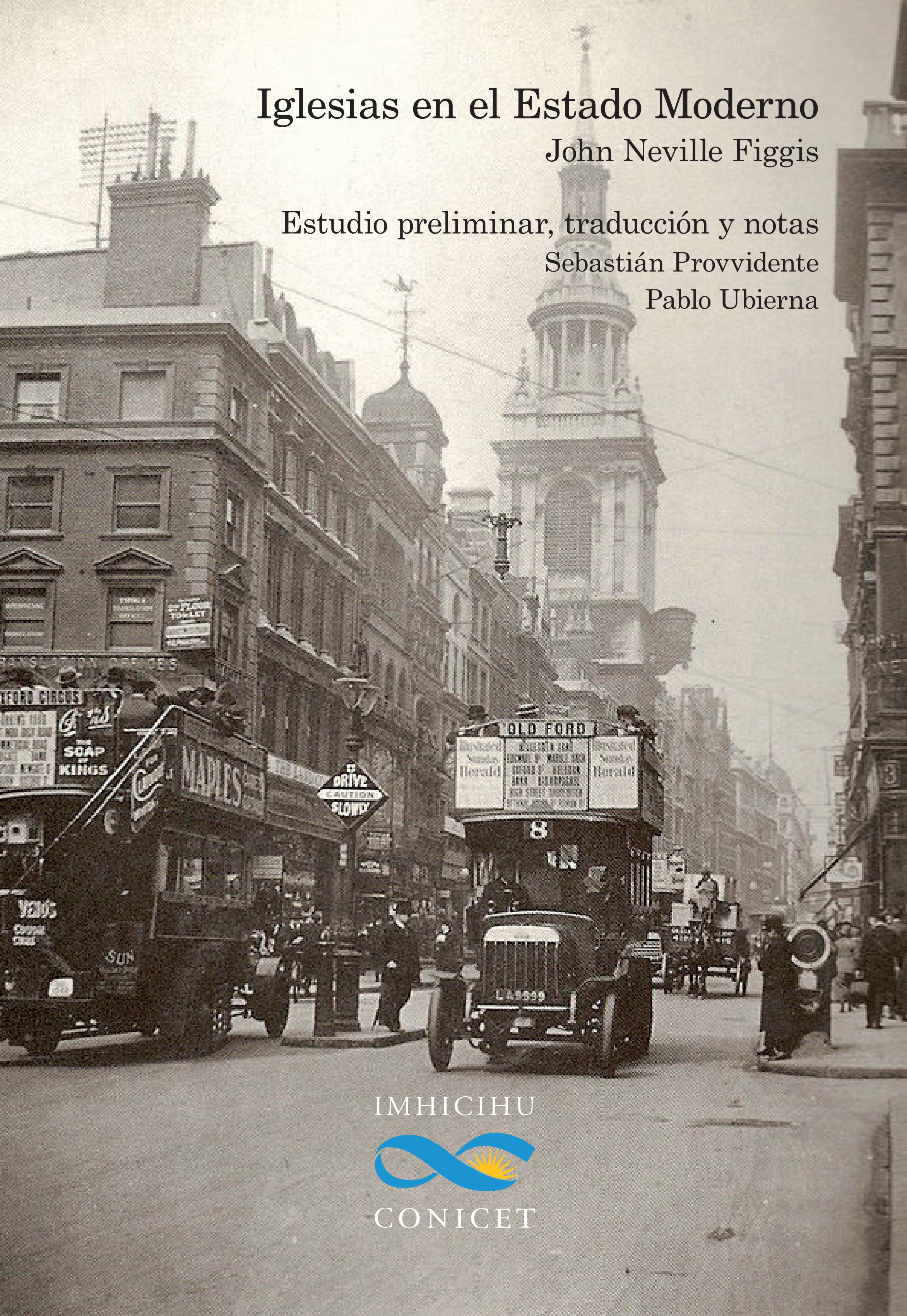


Iglesias en el Estado Moderno

John Neville Figgis

Estudio preliminar, traducción y notas

Sebastián Provvidente

Pablo Ubierna

IMHICIHU

CONICET

Iglesias en el Estado Moderno
John Neville Figgis

Iglesias en el Estado Moderno

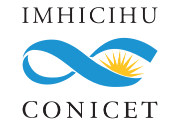
John Neville Figgis

Estudio preliminar, traducción y notas

Sebastián Provvidente

Pablo Ubierna

IMHICIHU



CONICET

Figgis, John Neville
Iglesias en el Estado Moderno / John Neville Figgis. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
Traducción de: Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna.
ISBN 978-987-4934-20-8

1. Iglesia y Estado. 2. Filosofía Política. 3. Eclesiología. I. Provvidente, Sebastián, trad. II. Ubierna, Pablo, trad. III. Título.
CDD 250.9

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Londres, Cheapside, 1909, con la Iglesia de Saint Mary-le-Bow al fondo. Autor desconocido.

ISBN 978-987-4934-20-8 (digital)
ISBN 978-987-4934-19-2 (impreso)

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE

Estudio preliminar

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna

JOHN NEVILLE FIGGIS
FUENTES HISTÓRICAS, FILOSOFÍA POLÍTICA Y ECLESIOLOGÍA

Sebastián Provvidente
CONICET

Pablo Ubierna
CONICET-UNIPE

Dr. Barnes: The trouble with you, Figgis,
is that you don't get to the bottom of things.
Figgis: Barnes, there is no bottom...

Citado por Maurice G. TUCKER, *John Neville Figgis. A Study*, Londres, SPCK, 1950, p. 55.

Un producto del *Historical Tripos* de Cambridge

Sin lugar a dudas, la obra de John Neville Figgis se ha convertido en una cita obligada a la hora de destacar los vínculos entre la historia del pensamiento político y la eclesiología en la Baja Edad Media y en la Modernidad. Al tiempo que su obra continúa siendo leída y estudiada, no siempre es sencillo entender sus presupuestos y el origen de sus ideas.[1] Nuestro interés en Figgis

---

[1] Frédéric GABRIEL, "La eclesiología como lo impensado de las ciencias políticas", en Sebastián PROVVIDENTE y Pablo UBIERNA (eds.), *La eclesiología. Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo*, Buenos Aires, Imhicihu-Conicet, 2020, p. 47. La obra de Figgis ha recibido pocos estudios de conjunto. Con motivo del centenario de su fallecimiento se organizó un congreso académico con la presencia de investigadores de Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos: "Churches in a Pluralist World. A Centenary Conference on the Theological Legacy

y, en especial, en su *Churches in the Modern State*, que hemos traducido y anotado, reside en analizar, por un lado, de qué modo su agenda eclesiológica y política contemporánea entre finales del siglo XIX y principios del XX influyó en sus investigaciones históricas y, por otro lado, en qué medida sus argumentos históricos fueron puestos al servicio de una teoría política y una eclesiología expresadas mayormente en este último libro.[2]

John Neville Figgis nació en Brighton en 1866, en donde su padre era ministro de la congregación calvinista de la *Countess Huntingdon's Connexion.* Luego de estudiar matemática e historia en el Saint Catherine's College de Cambridge, se ordenó como sacerdote anglicano bajo la influencia de Mandell Creighton, obispo de Peterborough y más tarde de Londres, quien también había sido su profesor en la universidad. Tras su ordenación, trabajó como sacerdote en la parroquia de Kettering y finalmente retornó al Saint Catherine's College a enseñar historia, desempeñándose también como capellán en el Pembroke College.[3] Precisamente durante ese período escribió *The Theory of the Divine Right of Kings* (1896), cuyo tema se lo sugirió Henry Sidgwick.[4] En 1900 realizó las *Birkbeck Lectures* en el Trinity College, que siete años después se publicarán con el título *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*.[5] En 1902 dejó Cambridge para desempeñarse como *rector* de Marnhull en Dorset y en 1905 abandonó también este lugar para convertirse en miembro de la comunidad monástica anglicana de la *Community of the Resurrection* en Mirfield, fundada por Charles Gore.[6]

---

of John Neville Figgis CR (1866-1919)", 2 al 4 de abril de 2019, Mirfield Centre, Mirfield. Las actas de dicho congreso serán publicadas en: Paul AVIS (ed.), *Churches in a Pluralist World: The Thought and Legacy of John Neville Figgis, CR*, Leiden, Brill, 2022.

[2] John Neville FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Londres, Longmans, Green & Co., 1913.

[3] Para una breve biografía, David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis and his Contemporaries*, Londres, Pagrave-Mcmillan, 1994 [1a ed. 1975], pp. 1-2.

[4] John Neville FIGGIS, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1896. El libro fue objeto de varias reediciones; una de ellas, con Figgis en vida, se realizó en 1914. Para una traducción al castellano, cfr. John Neville FIGGIS, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1942. La traducción es de Edmundo O'Gorman y se ha reimpreso en reiteradas oportunidades desde esa fecha.

[5] John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907.

[6] Charles Gore (1853-1932), obispo de diversas sedes (entre ellas, Oxford), fue uno de los más importantes teólogos anglicanos de fines del siglo XIX y la primera mitad del XX. Se preocupó por reconciliar el pensamiento teológico con la exégesis bíblica moderna, la filosofía idealista y las tesis evolucionistas, a la vez que sostenía visiones tradicionales en relación con los sacramentos y la liturgia (al ser *Lux Mundi*, de 1889 y la reedición de algunos textos breves en *The Reconstruction of Belief* en 1926, de alguna manera los polos cronológicos de una obra clave en la discusión teológica anglicana), Charles Gore estuvo en el origen de la fundación de

En 1908, con sus *Hulsean Lectures* de Cambridge, sorprende a sus antiguos colegas al insistir sobre los aspectos místicos del cristianismo y en sus críticas a presentar los evangelios desprovistos de elementos sobrenaturales para volverlos compatibles con los prejuicios del materialismo del siglo XIX.[7] Estando en Mirfield publica, en 1913, la que tal vez es su mayor contribución al pensamiento político, *Churches in the Modern State.* A continuación, publica una serie de obras religiosas, un libro sobre Nietzsche y otro con el título *The Political Aspects of Saint Augustine's City of God*, aparecido póstumamente en 1921.[8] En los últimos años de su vida abandonó la escritura sobre temas relacionados con la teoría política y se convirtió en un celebrado conferencista sobre cuestiones religiosas a ambos lados del Atlántico, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos.[9] En el último de sus viajes, su barco

---

dos instituciones muy particulares en la Iglesia de Inglaterra. Fue el fundador, por un lado, de la *Christian Social Union*, que desde 1889 se dedicó al estudio de las condiciones sociales imperantes en la Inglaterra victoriana y a su mejoramiento mediante la movilización de fondos privados y públicos. En 1919 se disolvió y se unió a la *Industrial Christian Fellowship*. La otra institución en cuya fundación Gore estuvo implicado es la *Community of the Resurrection* (CR). La CR es una comunidad monástica anglicana localizada en Mirfield, West Yorkshire, y un producto del *revival* católico al interior de la Iglesia de Inglaterra en la línea del *Oxford Movement*. Inicialmente fundada en 1892 en Pusey House, Oxford, se trasladó a Mirfield en 1898. Además de la vida contemplativa, la CR ha estado históricamente asociada con la formación pastoral y teológica y en su campus se encuentra el *College of the Resurrection* (fundado en 1902), que forma a hombres y mujeres para el ministerio dentro de la tradición anglocatólica. La CR también ha sido muy activa siempre en el movimiento ecuménico, estableciendo lazos con diversas comunidades monásticas católicas y ortodoxas. Tras más de un siglo de activa misión en el Caribe y Sudáfrica, la CR fue cerrando esas casas y concentra sus actividades desde 2006 en Mirfield. Sobre el pensamiento teológico y político de Gore, cfr. Paul AVIS, *Gore: Construction and Conflict*, Folkestone, E. Peter Smith, 1988; D. NEWSOME, "The Assault on Mammon: Charles Gore and John Neville Figgis", *Journal of Ecclesiastical History*, 17/2 (1966), pp. 227-241; James P. TUDESCO, "The Christian Intellectual and Social Reform: Charles Gore and the Founding of the Christian Social Union", *Journal of Church and State*, 18/2 (1976), pp. 273-288; Peter WADELL, *Charles Gore. Prophet and Pastor*, Norwich, Canterbury, 2015. Sobre la CR, cfr. Alan WILKINSON, *The Community of the Resurrection: A Centenary History*, Norwich, Hymns Ancient & Modern, 2011 (1992).

[7] John Neville FIGGIS, *The Gospel and Human Needs*, Londres, Longmans, Green & Co., 1909 [reimpresiones sucesivas con modificaciones a partir de 1911].

[8] John Neville FIGGIS, *The Will to Freedom: Or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1917; *id.*, *The Political Aspects of Saint Augustine's City of God*, Londres, Longmans, Green & Co., 1921.

[9] Si bien era algo compartido por diversas tradiciones religiosas, la búsqueda de la justicia social frente a la evidente explotación de la clase obrera (y campesina, en las colonias) y la crítica al materialismo propio del *fin de siècle*, tan presente en Charles Gore (y lo mismo se podría decir de Gilbert K. Chesterton, todavía anglicano en ese entonces), fueron importantes para un amplio sector de la Iglesia de Inglaterra y se manifestará con todo su ímpetu en la obra de Figgis en esos años. *Civilisation at the Crossroads* (1913) y *The Fellowship of Mystery* (1914) reúnen sus conferencias y sermones en los Estados Unidos, mientras que en *Antichrist and other Sermons* (1913) y *Some Reflects on English Religion* (1917, en donde retoma algunos

fue torpedeado mientras cruzaba el océano y Figgis nunca logró recuperarse plenamente del trauma provocado por este acontecimiento. Al fondo del mar se fue también el manuscrito del texto que estaba escribiendo sobre la obra de Bossuet. Un año después y marcado por una profunda depresión, Figgis falleció en el Domingo de Ramos de 1919, a la temprana edad de 55 años.

La coexistencia de dos enfoques en la obra de Figgis, uno claramente anclado en la investigación histórica y otro centrado en las implicancias filosóficas de toda teoría política, es claramente el producto de los cambios en el *Historical Tripos* de Cambridge a partir de 1873, cuando este se volvió independiente.[10] Hasta ese momento, los estudios clásicos y la matemática eran predominantes y solo gradualmente la historia iría afianzándose como disciplina científica. De hecho, Figgis comienza sus estudios en matemática para volcarse más tardíamente a la historia. Ya en 1870, John Seeley, en su clase inaugural como *Regius Professor* de historia, le asignaba a esta disciplina el rol de formar a los funcionarios públicos y administradores del Imperio británico mediante el estudio de las instituciones políticas y las relaciones entre la sociedad y el Estado. Después de la reforma de 1873, el *Historical Tripos* estuvo cada vez más centrado en temas políticos. Sus estudiantes tenían que presentar trabajos sobre cuestiones relativas a filosofía política, jurisprudencia, derecho constitucional, economía política y derecho internacional. Este énfasis, sin lugar a dudas, continuaría con el sucesor de Seeley en la cátedra a partir de 1895, que no sería otro que lord Acton. Al mismo tiempo, la insistencia en el *Tripos* de historia en una formación basada en ciencias políticas sería puesta en discusión a partir de la creación de la cátedra de *Ecclesiastical History* en 1885, ocupada por Mandell Creighton, quien comenzaría a destacar la importancia de la investigación histórica basada

de los temas de *Churches in the Modern State*) aparecen recopilados textos de sus sermones al público inglés. Una situación análoga se vive *outre Manche*, pensemos en la crítica religiosa, y claramente antimoderna, por contraposición al caso anglicano —aunque tal vez no tanto en relación con Figgis—, en las obras de Huysmans, Barbey d'Aurevilly, Bloy y otros, frente a los mismos problemas y a los límites de su presentación tal como lo venía haciendo el naturalismo en Francia. Cfr. Frédéric GUGELOT, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, París, CNRS, 2007 y Michel WINOCK, *Décadence fin de siècle*, París, Gallimard, 2017.

[10] Jean O. MCLACHLAN, "The Origin and the Early Development of the Cambridge Historical Tripos" *The Cambridge Historical Journal*, 9/1 (1947), pp. 78-105; Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the History of Political Thought in Cambridge", en Richard MASON (ed.), *Cambridge Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 177-192. En la obra de Figgis, la recuperación de la Edad Media y de sus fuentes y problemas es una de las mayores herencias de su paso por Cambridge. Charles Gore era un discípulo claro del *Oxford Movement* (y de las obras y los enfoques de Pusey, Keble y Newman) y compartía sus fuentes, los Padres de la Iglesia y los *divines* anglicanos de tiempos de Carlos I y Carlos II en el siglo XVII. En Figgis, en cambio, el acento, tanto en sus textos de filosofía política como en sus obras pastorales, estará puesto en la Edad Media.

en los archivos y el método de las facultades alemanas. La crítica de Creighton apuntaba a que los estudios históricos estuvieran marcados por una especulación filosófica superficial. Frente a esto, proponía una historiografía enraizada en las fuentes y los hechos históricos. Una figura central en esta disputa sería Frederic William Maitland, profesor de derecho en el Downing College, quien sostenía que los estudios históricos eran fundamentales para la comprensión de las instituciones jurídicas y, en la misma línea, defendía a la empresa historiográfica.[11] A partir de 1885, ambas perspectivas alcanzaron un compromiso, muy bien expresado en la fórmula de Seeley: "Una historia sin ciencia política no produce frutos, una ciencia política sin historia no tiene raíces". La obra de Figgis será el producto de esta matriz académica y dará cuenta, por igual, tanto de los alcances filosóficos de los argumentos históricos como de la importancia de la historia como fuente de la filosofía y la ciencia política.[12]

Bajo el ídolo austiniano

Al reeditar su *The Divine Right of Kings* en 1914, dieciocho años después de la publicación de la primera edición en 1896, en el prefacio Figgis reiteraba que había escrito, lo que luego sería el núcleo del texto, como un ensayo para el premio *Prince Consort* en 1892 en Cambridge. Al mismo tiempo, agregaba que lo había escrito bajo la sombra del ídolo austiniano.[13] La alusión era al jurista John Austin, quien bajo el reinado de Guillermo IV, en su *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), defendía una idea de soberanía que, con el correr del tiempo, se había convertido en uno de los principales objetos de la crítica de Figgis.[14] Según Austin, el soberano era la persona o el cuerpo que, al no obedecer habitualmente a la voluntad de otro, era obedecido por el grueso del pueblo. Si bien el autor no sostenía que este cuerpo era

---

[11] Para una breve biografía de Maitland, cfr. Robert BENTANO, "Frederic William Maitland", en Helen DAMICO y Joseph B. ZAVADIL (eds.), *Medieval Scholarship. Biographical Studies on the Formation of a Discipline*, Nueva York-Londres, Routledge, 1995, vol. 1: "History", pp. 131-151.

[12] Citado por Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the History of Political Thought...", *op. cit.*, p. 181.

[13] John Neville FIGGIS, *The Theory of the Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1914 [1a ed. 1896], p. 9: "Also, I have to thank the proprietors of the *Journal of Theological Studies* for allowing me to reprint the article on Erastus and Erastianism which appeared in 1900. It shares with the main body of the book the defect of being written beneath the shadow of the Austinian idol".

[14] John AUSTIN, *Province of Jurisprudence Determined*, Londres, J. Murray, 1861, pp. 244 y 255; David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis...*, *op. cit.*, pp. 38-40. La edición más reciente es John AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined*, en Wilfrid E. RUMBLE (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

siempre obedecido por todo el pueblo, las leyes eran claramente las órdenes de un cuerpo que era incapaz de limitación legal y, por lo tanto, era legalmente despótico. Para Austin, mientras que el soberano en Inglaterra era ilimitado en un sentido legal, en la esfera política y moral estaba limitado por la opinión pública, la moral positiva y la ley de Dios. El poder obedecido por el grueso del pueblo en Gran Bretaña era el del monarca en el Parlamento, a condición de que, al momento de la elección, las personas habilitadas para votar tomaran parte activa en la soberanía. Este cuerpo resultaba legalmente ilimitado. Posteriormente, Albert Venn Dicey introduciría una distinción entre el soberano legal, el Parlamento, frente al que no existía apelación, y el soberano político, el cuerpo de los electores cuya voluntad debía prevalecer en todos las cuestiones a determinar por el gobierno británico.[15]

A primera vista, es difícil comprender la preocupación por excusarse de su enfoque, ya que frente al pensamiento analítico jurídico de Austin, su libro presentaba argumentos de corte netamente histórico y, de hecho, cuestionaba de manera abierta la posibilidad de la existencia de una teoría política por fuera de la historia, tal como la que planteaba Austin. El libro de Figgis solo discutía un tema claramente austiniano, el soberano, y demostraba que este existía por fuera de cualquier teoría y, por el contrario, era el producto de una evolución histórica determinada. Su tesis central consistía en sostener que el derecho divino de los reyes era una doctrina de la soberanía revestida de un lenguaje teológico. El foco polémico de Figgis estaba puesto en la *History of England* (1848) de lord Macaulay, quien al tiempo que criticaba el despotismo de los monarcas Estuardo y de los doctrinarios de la Corte real, cantaba las loas de la Revolución Gloriosa de 1688 y el fin del absolutismo estuardo.[16] Al ocuparse de esto, Figgis se proponía discutir una de las doctrinas más absurdas y resistidas de su tiempo. La tesis sostenía que un Estado no podía existir sin soberanía y que la noción de una constitución mixta era también un absurdo que, en última instancia, produciría anarquía. Paradójicamente, la idea de soberanía no había desaparecido con el absolutismo estuardo y su consecuente derrota en la Revolución Gloriosa de 1688. El gran error de los realistas había sido no haber percibido que la soberanía podía residir tanto en el rey como en el Parlamento. El problema, después de la Revolución, era que el Parlamento había heredado el poder absoluto de los monarcas. Si bien los realistas habían captado la esencia de la soberanía, habían forjado las armas que otros utilizarían para defender la causa del Parlamento y del pueblo. La soberanía que Hobbes y Filmer habían afirmado había sido utilizada por

[15] Albert Veen DICEY, *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Londres, Macmillan, 1908, pp. 70-71; David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis...*, *op. cit.*, pp. 38-40; Julia STAPLETON, "Dicey and his Legacy", *History of Political Though*t, 16/2 (1995), pp. 234-56.

[16] Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the History of Political Thought...", *op. cit.*, p. 181.

el Parlamento moderno e, incluso, Rousseau había reelaborado esta misma idea en el siglo XVIII para defender la soberanía popular. A partir de estas ideas, el salto a la soberanía parlamentaria en el siglo XIX y principios del XX, mediante la teoría austiniana, parecía evidente.

Según Figgis, si bien durante la Edad Media no había existido un concepto de soberanía en tanto atributo de un Estado territorial, el papado había reclamado para sí el título de *dominus mundi* y había heredado las pretensiones imperiales del derecho romano. El papa se había constituido como *legibus solutus*, elevándose por sobre los reinos temporales, y había concentrado los atributos jurídicos del *princeps* del *corpus iuris civilis* de Justiniano. Con el objetivo de desafiar las pretensiones imperiales de la Iglesia, los defensores de las prerrogativas de las ciudades-Estado y de las monarquías territoriales comenzaron a desarrollar la idea de una soberanía imperial terrenal centrada en la figura de los reyes. Los defensores de esta idea habían sido Dante, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham y John Wycliffe y, más tarde, Enrique VIII, quien mediante su *Act of Restraint of Appeals* de 1533 declaraba que el Reino de Inglaterra era un imperio sobre el cual el papa no tenía jurisdicción. Este ideal del príncipe, con obligaciones tanto en la esfera espiritual como temporal, se transformó en un instrumento muy utilizado por las monarquías protestantes. Por lo tanto, el derecho divino de los reyes era una contrateoría de la supremacía papal. La omnicompetencia estatal debía afirmarse, sobre todo, contra Roma. Si bien el derecho divino de los reyes le había servido a estos para oponerse a la teocracia católica, a largo plazo había dejado un legado nefasto para la posteridad. La idea jurídica romana de la ley entendida como mandato del soberano era el verdadero mal de Europa y había descendido del *corpus iuris civilis* de Justiniano a los canonistas del papado; de allí, al absolutismo de las monarquías del Renacimiento y la Reforma y, finalmente, luego de 1688 en Inglaterra y 1789 en Francia, había proclamado la soberanía del Parlamento y del pueblo. Sin embargo, un efecto productivo de la Reforma y de la Contrarreforma fue que, en su lucha por imponer la uniformidad religiosa, cada una de las confesiones terminaron por reconocer y aceptar la existencia de las otras dentro del esfera del Estado y, a largo plazo, este proceso decantó en la consolidación de la tolerancia religiosa y la aceptación de una pluralidad de derechos. Según David Runciman, Figgis veía este proceso como el producto de un racionalismo creciente cuyo resultado último era el abandono de cualquier intento de encontrar una teoría inmutable por fuera de la historia.[17] Al mismo tiempo, creía identificar en este punto una influencia austiniana en Figgis en la medida en que los límites para la acción del Estado estaban dados por el triunfo histórico de principios utilitarios. Por este motivo, Figgis veía la autoridad estatal sobe-

---

[17] David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 127.

rana como algo positivo, ya que garantizaba la tolerancia y le ponía un freno al autoritarismo. Indudablemente, se trataba de una lectura muy especial de Austin, ya que en su método analítico no había lugar para argumentos históricos y este último deducía la autoridad del soberano del hecho necesario de la obediencia. De acuerdo con lo planteado por Runciman, a partir de las conclusiones históricas de Figgis se presentaban dos consecuencias: por un lado, un soberano que se apartaba de los principios utilitarios podría parecer un enemigo de la libertad y, por otro lado, una teoría de la soberanía alejada de una dialéctica histórica determinada, expresada en la consolidación de un soberano que imponía la tolerancia, corría el riesgo de volverse una abstracción inútil.[18] Nuevamente, vemos resurgir en este punto las tensiones en la herencia del *Tripos* de Cambridge entre ciencias políticas e historia.

De Gerson a Grotius

En la introducción a la traducción de la sección *Die publicististichen Lehren des Mittelalters* del tomo tercero de *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, publicado en 1900 con el título *Political Theories of the Middle Age*, Maitland le agradecía a J. N. Figgis por sus valiosos aportes en esta tarea. Es precisamente mediante Maitland que Figgis se introduce en la obra de Gierke que, a su vez, estaba destinada a tener una gran influencia en su pensamiento de allí en más.[19] En este mismo año, Figgis había pronunciado una serie de

---

[18] *Ibid.*, p. 128.

[19] Frederic William MAITLAND, “Introduction”, en Otto VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, p. 14, nota 5: “I owe my thanks for many valuable suggestions to Mr. J. N. Figgis...”. Cfr. GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, 1868-1913, 4 vols. [reimpr. 1954]. En 1868, Gierke publicó el primer volumen de su monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht* con una dedicatoria a su maestro Georg Besler. La publicación de todos los volúmenes duraría hasta 1913. Con la difusión del primer proyecto del nuevo Código Civil (*Bürgerliches Gesetzbuch* —BGB—) en 1888, la obra de Gierke adquiría una actualidad innegable en la medida en que el BGB había causado una gran desilusión entre los principales germanistas. En medio de la polémica contra los romanistas, cuyo espíritu dogmático había inspirado el BGB, Gierke afirmaba que si el *corpus iuris civilis* no había logrado eliminar el derecho alemán, el Código Civil tampoco le asestaría el golpe de gracia. Al igual que los romanistas, los germanistas sostenían que la investigación histórica debía ser la base de la dogmática jurídica. Sin embargo, mientras que para los primeros la fuente de inspiración era el derecho romano, para los segundos era el derecho alemán. Por este motivo, la tarea central de Gierke consistía en explicar los principios del derecho alemán recomendándolos como la base dogmática para la modernidad. La solución para los grandes problemas de este período, como la integración de los conceptos de libertad individual y de unidad, pasaban por presentar el principio de asociación alemán (*Genossenschaft*) como el modelo a seguir. De hecho, el historicismo romántico sostenía que podía rastrearse en la historia un tipo ideal. La marca distintiva de la *Genossenschaft* alemana estaba caracterizada por la existencia de una personalidad de grupo (*Gesammtpersönlichkeit*) tan real como la de un organismo individual. John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke. A Study in Political Thought*

lectures que conforman la que fue su segunda gran obra, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, publicada con muchos cambios en 1907. En el prólogo, Figgis le dedica la obra a Maitland, quien había formado parte del público de las *lectures* en 1900, pero que había fallecido en 1907, antes de la publicación de la primera edición del libro.[20] En este texto, el *telos* de la historia no era tanto el soberano austiniano que imponía la tolerancia, sino que, por el contrario, Figgis destacaba las consecuencias no deseadas de afirmar la noción de soberanía fuera del contexto histórico inmediato en el cual esta se había consolidado y, por ende, criticaba que la autoridad se concibiera en términos absolutos y que no fuera invocada solamente por su utilidad inmediata, garantizar la tolerancia, sino que lo fuera como vehículo de la obligación de obediencia. Ya no existía esa confianza en una visión histórica teleológica que situaba al soberano tolerante en el centro de la discusión y cuyo origen idealista era más bien *whig* que hegeliano.[21] Como consecuencia de este cambio, el soberano aparecía como un peligro potencial para la libertad y la doctrina de la soberanía se volvía abstracta fuera del contexto en el que había surgido. Esto explica el hecho de que de aquí en más Figgis enfatizó la imposibilidad de estudiar las teorías políticas de manera independiente de las condiciones políticas en las que habían surgido y, además, se vio liberado para buscar alternativas al ideal del soberano tolerante del *Divine Right of Kings*.

A partir de este momento, su atención se concentró en explorar la idea del constitucionalismo fundado en los derechos de las comunidades a un gobierno autónomo. El libro comienza con el decreto *Haec sancta* mediante el cual el Concilio de Constanza (1414-1418) había invocado el poder de deponer a los

---

(University of Wisconsin Studies in the Social Sciences and History 25), Madison, University of Wisconsin, 1935; Peter LANDAU, "Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien", en Franz FÜRBETH, Pierre KRÜEGEL, Ernst METZNER y Olaf MÜLLER, *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*, Tubinga, Max Niemeyer, 1999, pp. 327-342; Peter BLICKLE, "Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 17 (1995), pp. 245-263; Gerhard DILCHER, "Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften", en Berent SCHWINEKÖPER (ed.), *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, Sigmaringa, Jan Thorbecke, 1995, pp. 71-111; Otto OEXLE, "Otto von Gierkes 'Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft'. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation", en Notker HAMMERSTEIN (ed.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1988, pp. 193-217.

[20] John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought*..., *op. cit.*, pp. 6-7 (introducción): "The late Professor Maitland, whose kindness was even greater than his genius, was good enough to come and listen to it [the first lecture]. Since then, while the book was being rewritten, nearly three years back, I asked his permission to dedicate the lectures to one who had taught me so much".

[21] David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 130.

tres papas de las líneas de Aviñón, Roma y Pisa.[22] Jean Gerson, teólogo francés mencionado en el título, había brindado la justificación al sostener que un concilio, en tanto representante de la Iglesia, tenía un poder superior al de un papa. En el contexto del Cisma de Occidente, la Iglesia aparecía como una corporación que se autogobernaba y no estaba subsumida bajo el poder del papa. El conciliarismo no solo había tenido gran influencia en la eclesiología, sino también en el pensamiento político secular, incluso del siglo XVII, ya que así como un concilio general podía deponer a un papa, el Parlamento podía hacer lo mismo con un rey. Por este motivo, Figgis afirmaba que el decreto *Haec sancta* era el documento oficial más revolucionario en la historia del pensamiento político a caballo entre la Edad Media y la Modernidad. Sin embargo, el conciliarismo que triunfaría durante el breve lapso conciliar sería opacado luego del Concilio de Basilea por el triunfo del absolutismo papal. A pesar de esta situación, según Figgis, la idea conciliar no desaparecería completamente, sino que resurgiría a lo largo de los siglos posteriores. No obstante, el triunfo de la monarquía papal después del lapso conciliar tornó inevitable la Reforma protestante y, en última instancia, decantó también en el absolutismo estatal. Sin embargo, para Figgis, paradójicamente los monarcómanos protestantes recuperarían la idea conciliar y de allí pasaría a la propia obra de Locke, quien en cierta medida continuaría la línea de Gerson. Además, Figgis rompía con una visión tradicional de los textos canónicos en la historia del pensamiento político y, entre otras cosas, destacaba la deuda de los teóricos del derecho natural protestante para las figuras católicas como el jesuita Francisco Suárez. Es interesante destacar que, a pesar de que hoy en día esta narrativa es mucho menos lineal de lo parece y ha sido lógicamente puesta en discusión, Figgis insistió en la importancia de los debates religiosos como telón de fondo de las grandes discusiones del pensamiento político, destacando al mismo tiempo que las discusiones políticas en gran medida se debían a las diferencias eclesiásticas que habitualmente se despreciaban o a disputas teológicas que a menudo se ignoraban.[23]

Siguiendo a Gierke, en 1907, Figgis había descubierto que el Estado moderno centrado en la noción de soberanía se concebía como un *Herrschaftverband* (soberanía o *dominium*) más que una *Genossenschaft* (comunidad o asociación) y, al mismo tiempo, que la concentración en la noción de soberanía, por un lado, y los derechos individuales, por otro, se constituían como la antítesis medieval de un supuesta teoría de la vida comunal.[24] En los Estados

[22] John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, *op. cit.*, p. 35: "Probably the most revolutionary official document in the history of the world is the decree of the Council of Constance asserting its superiority to the Pope, and striving to turn into a tepid constitutionalism the Divine authority of a thousand years".

[23] Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the history of political thought...", *op. cit.*, p. 185.

[24] John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought...*, *op. cit.*, p. 204.

modernos, las asociaciones no poseían derechos propios y no constituían las partes de un todo orgánico, tal como sucedía en la Edad Media. A diferencia de Gierke, Figgis no creía que la teoría moderna de la soberanía y la teoría medieval de la comunidad llegarían a una síntesis en un *Rechtsstaat* de origen hegeliano.[25] Sin embargo, pensaba que algunos aspectos de esta concepción medieval debían rescatarse en el contexto moderno. El que más se había acercado a una concepción similar no era tanto Hugo Grotius, mencionado en el título de su obra, sino su contemporáneo Johannes Althusius con su idea de *consociatio*. El Estado, según Althusius, estaba conformado por asociaciones y era el producto de la unión de estas. En palabras de Figgis, era una verdadera *Genossenschaft*. Si bien las asociaciones se conformaban a partir de la noción moderna del contrato, aparentemente esta era menos artificial que sus equivalentes y, en última instancia, las asociaciones conformaban un Estado que se parecía más a un organismo que a un mecanismo. En su teoría política, Figgis creía reconocer la combinación de elementos que habitualmente se oponían, como la idea social orgánica medieval y la del orden jurídico moderno.[26] A pesar de que Althusius no había logrado romper completamente con la noción jurídica de la soberanía y con una concepción mecanicista de la vida de los grupos, al menos había mostrado que existía una alternativa posible. Lo que para Gierke era un proceso dialéctico complejo, en la visión de Figgis era evidente y simple. Según su visión, era necesario dejar de lado tanto la teoría irreal y abstracta de la omnipotencia estatal como la visión artificial de la independencia individual y reconocer que la realidad de los lazos de asociación y el carácter natural de la autoridad social debían servir como la base de las leyes.[27] Tal como lo destaca Runciman en *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Figgis todavía no estaba listo para formular la independencia y la realidad de las asociaciones en los términos de la noción de personalidad de grupo y se limitaba a preguntarse retóricamente si el Estado creaba o solo reconocía los derechos de las comunidades.[28] En este sentido se manifestaba también en el texto escrito como un informe para el Congreso de la Iglesia de 1905, con el título "The Church and the Secular Theory of the State", en el que aparecían *in nuce* varias de las ideas que desarrollaría posteriormente en *Churches in the Modern State*.[29] En especial se pueden reconocer aquí algunos de los temas principales de la primera conferencia de este libro. El objetivo del texto de 1905 era explicar el lugar que la Iglesia ocupaba en el Estado. Para Figgis, el Estado no debía concederle a

---

[25] David RUNCIMAN, *Pluralism*..., *op. cit.*, p. 130.

[26] John Neville FIGGIS, *Studies of Political Thought*..., *op. cit.*, pp. 202, 206-207.

[27] *Ibid.*, p. 206.

[28] David RUNCIMAN, *Pluralism*..., *op. cit.*, p. 132.

[29] Texto editado por David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis*..., *op. cit.*, pp. 157-160. Hay puntos de contacto en especial con la primera de las conferencias.

la Iglesia su independencia como un mero privilegio, sino que debía aceptar el hecho de su existencia independiente como grupo. El objetivo era lograr el reconocimiento del autodesarrollo de las asociaciones, entre las cuales la Iglesia era una más. No sería fácil lograr este reconocimiento, ya que había que luchar contra la idea fuertemente arraigada de que los derechos de los grupos existían como una mera concesión del Estado. De allí en más, Figgis comenzaría a acentuar la oposición entre los hechos de la vida y el mero orden jurídico de la mano de su recepción de Gierke.

Libera Chiesa in libero Stato

A continuación, la obra de Figgis se inclinaría más hacia el campo de la teoría política y la eclesiología, aunque sus ideas estarían siempre estrechamente vinculadas a sus investigaciones históricas. Más allá del carácter programático del texto de 1905, la base de su *Churches in the Modern State* son cuatro conferencias que Figgis es invitado a pronunciar en 1911 frente al clero de Gloucester y que corrige y publica como libro dos años más tarde manteniendo su formato. A estos textos le suma dos apéndices: en primer lugar, un texto aparecido en la revista *Transactions* de la *Royal Historical Society*, en donde desarrolla con más detalles las tesis históricas de la segunda conferencia y, en segundo lugar, tres textos que habían aparecido en *The Guardian* en 1907 sobre tres historiadores, que habían sido su principal influencia hasta ese momento, Mandell Creighton, Frederic William Maitland y lord Acton.

Por esta época, Figgis temía que la soberanía parlamentaria estuviera engendrando un nuevo *Leviathan* y tenía una desconfianza creciente en la intervención estatal propuesta tanto por los defensores del *New Liberalism* como por los socialistas fabianos. A sus ojos, el riesgo era que la libertad sucumbiera tanto frente a una autocracia paternalista estatal como frente al utilitarismo socialista. Los participantes de un movimiento amplio denominado *guild socialism*, quienes defendían la necesidad de una visión del socialismo pluralista y menos centrada en el Estado, compartían esta actitud.[30] De hecho, Figgis le confesaría a Ernest Barker que se veía a sí mismo como un *sindicalista*.[31] Sin lugar a dudas, había en su pensamiento una cierta nostalgia idealizada del pasado medieval en lo respectivo a la ética de la ayuda mutua, propia del mundo de las corporaciones, frente al horror de la opresión industrial y económica del mundo capitalista contemporáneo. Frente a esto, Figgis, al fin y al cabo hombre de Iglesia, no dejaría de invocar la naturaleza

---

[30] Mark GOLDIE, “John Neville Figgis and the history of political thought...”, *op. cit.*, pp. 185-186.

[31] Ernest BARKER, *Church, Sate and Study*, Londres, Methuen, 1930, p. 131.

espiritual del hombre criticando tanto el materialismo capitalista como el socialista.[32]

El hecho de concebir a la soberanía parlamentaria como la única fuente del derecho era reducir la ley a un mandato positivo de los representantes del Estado. Cualquier tipo de regulación legal que no estuviera mediada por el Estado no tenía validez y, de este modo, por ejemplo, el derecho internacional, al no ser impuesto por una autoridad soberana, se volvía inútil. Lo mismo sucedía con las regulaciones de las asociaciones, que solo eran vinculantes en la medida en que recibían una concesión de parte del Estado. A los ojos de Figgis, el corolario de este problema era que, con la concesión por parte del Estado, la doctrina de la soberanía no existía sin un margen de acción independiente para las asociaciones dentro del Estado ni más allá de este. Solo existían el Estado y los derechos de los individuos y, cuando se les otorgaban derechos a los grupos o a las asociaciones, estos eran una mera concesión y no un reconocimiento de una autonomía previa. A comienzos del siglo XX, los defensores de esta idea de soberanía eran particularmente hostiles frente a las Iglesias y su pretensión de independencia en distintas áreas. El conflicto se había vuelto particularmente sensible en lo relativo a cuestiones como el derecho al divorcio y el financiamiento de la educación confesional. Estos asuntos son el telón de fondo de *Churches in the Modern State* y la solución propuesta por Figgis consistía en que el Estado reconociera el derecho de las asociaciones a regular la vida de sus miembros. Las Iglesias solo eran un tipo más de asociación y su lucha era análoga a la del resto de los otros grupos. La visión de Figgis sobre estos problemas eclesiológico políticos estaba fuertemente anclada en el mundo moderno y sus transformaciones. Si bien sobre esta cuestión no tendría nostalgia alguna por el pasado medieval, al mismo tiempo continuaba sosteniendo la importancia de la comprensión histórica de estos fenómenos.[33]

En la primera de las conferencias, Figgis comienza citando la máxima de Cavour, *Libera Chiesa in libero Stato*, como ideal a seguir en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. El tema central de su presentación es la denuncia de la creciente injerencia del Estado sobre la vida de la Iglesia. Como primer ejemplo alude al conflicto a propósito de la cuestión del matrimonio, ya que desde la aprobación de la Ley de 1857 este había pasado a ser una cuestión de competencia de las Cortes civiles y el derecho canónico pasaría a estar subordinado al *common law.* Sin embargo, el conflicto judicial entre Banister y el canónigo Thompson, acerca de la prohibición de casarse con la hermana

[32] Esto se evidencia sobre todo en el texto de la tercera conferencia.

[33] La nostalgia por el pasado medieval está presente a lo largo de todo el libro. Sin embargo, la crítica a la uniformidad religiosa lo llevará a aceptar la heterogeneidad religiosa del mundo moderno como un hecho fundamental. Esto también se plantea en detalle en la tercera conferencia.

de la esposa tras su fallecimiento, daría lugar a un debate de gran trascendencia en la opinión pública y al cual Figgis alude extensamente al comienzo de su conferencia.[34] Más allá de la resolución de este caso en particular, a Figgis le sirve para demostrar la creciente influencia del poder del Estado en cuestiones eclesiásticas, como el matrimonio y la excomunión. Si bien Figgis a primera vista reconoce que este conflicto podría originarse en el *establecimiento* de la Iglesia anglicana, estaba inclinado a pensar que se trataba de un problema más general, que era el papel desempeñado por los grupos dentro del Estado, al que definía como una *communitas comminitatum*.[35] En este punto se ve en la obligación de hacer una breve explicación histórica sobre los orígenes del *establecimiento* de la Iglesia de Inglaterra a partir de los reinados de Enrique VIII e Isabel I. Sin embargo, la causa del problema no era el *establecimiento* en sí mismo, sino el hecho de que paradójicamente éste había terminado abonando una idea de soberanía parlamentaria que negaba no solo el derecho a reglamentar la propia vida de la Iglesia anglicana, sino de cualquier otra iglesia o asociación secular. Con el objetivo de demostrar que la causa de la injerencia estatal en la vida de la Iglesia anglicana no era el *establecimiento*, sino la omnipotencia estatal producto de una soberanía parlamentaria, cuya máxima expresión se daba en las teorías de Austin y Dicey, analiza el caso de la *Free Kirk* escocesa, ya que técnicamente no podía considerarse una iglesia establecida, sino que precisamente era libre. Figgis presenta el caso de una manera clara y nuevamente vuelve sobre su conclusión anterior abonando la idea de que la causa del conflicto era la creciente interferencia en los asuntos de los grupos por parte del Estado. El Estado debía aceptar que los grupos tenían el derecho a la autodeterminación e, incluso en cuestiones doctrinales, los grupos, al ser comparados con organismos vivientes, tenían la capacidad de evolucionar yendo más allá de las condiciones estipuladas en el *trust* original.[36]

---

[34] Figgis utiliza este caso como ejemplo en la primera conferencia. El autor asume que el público no necesitaba muchas más referencias. Es difícil entender las alusiones si no se tienen en cuenta algunos detalles del caso. Esto se explica de manera resumida en una nota de los traductores en la primera conferencia. Al respecto, cfr. Bruce S. BENNETT, “Banister v. Thompson and Afterwards: The Church of England and the Deceased Wife’s Sister’s Marriage Act”, *Journal of Ecclesiastical History*, 49/4 (1998), pp. 668-682.

[35] Sobre la noción de Estado en Figgis, cfr. *infra*.

[36] Frederic William MAITLAND, “Trust and Corporation”, en David RUNCIMAN y Magnus RYAN (eds.), *State, Trust and Corporation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 75-130. Para Maitland, la noción inglesa de *trust* era esencialmente práctica y no existía necesidad alguna de recurrir a sutilezas filosóficas para fundamentarla. En esto, la obra de Gierke le otorgaba un sustrato filosófico a conceptos jurídicos eminentemente prácticos. La recepción del pensamiento de Gierke por parte de Maitland es anterior a su traducción de algunas partes del tomo III (*Die publicististichen Lehren des Mittelalters* de *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*). Si bien en la segunda edición de Pollock Maintland del texto The History of English Law before the Time of Edward I, publicada en 1898, reconocía abiertamente que después de haber leído a

Hacia el final del texto, Figgis busca demostrar que este problema no era exclusivamente inglés y, por lo tanto, concentra su atención el caso de la Tercera República de Francia en su ofensiva contra la Iglesia católica, en especial en lo relativo a la leyes de asociaciones y de separación de la Iglesia del Estado de 1905 que, entre otras cosas, terminarían decantando en la expropiación de los monasterios benedictinos en territorio francés y sometiendo a las Iglesias al control de las *associations cultuelles* a cargo de las autoridades municipales estatales. Con esto busca demostrar que el espíritu perseguidor no es un hecho exclusivamente religioso, sino que también está anclado en la doctrina de la omnicompetencia estatal, que no reconocía más que los derechos del Estado y del individuo. El otro ejemplo continental analizado en la conferencia es el de la Alemania de Bismarck embarcada en el *Kulturkampf* contra los católicos. La embestida contra la Iglesia católica por parte del Estado alemán era análoga a las de los otros casos invocados. La simpatía de Figgis por los miembros de la *Alt-Katholische Kirche*, que se consolidaría en Alemania con la disidencia luego del Concilio Vaticano I, no le impedía reconocer los intentos del gobierno alemán por cooptarla dentro del marco de una dócil iglesia nacional en ruptura con Roma. La crítica de Figgis se centra en la activa militancia secularista bismarckiana en su oposición a la Iglesia católica y la fuente última de este movimiento era, al igual que en los otros casos, la doctrina de la omnipotencia estatal. Al término de la conferencia, vuelve al caso de la *Free Kirk* escocesa para dar cuenta, con gran sarcasmo, de la interferencia de algunos representantes del Parlamento en las cuestiones doctrinales de esta Iglesia. Algunos miembros del Parlamento, al discutir el caso de la *Free Kirk* escocesa, se habían visto en la obligación de debatir cuestiones teológicas sutiles, tales como la interpretación de la confesión de Westminster para determinar la continuidad o no de esta Iglesia como grupo. Indudablemente, la mayoría de los miembros del Parlamento que habían tratado estas cuestiones no poseían una competencia teológica y contra ellos estaba dirigido el sarcasmo de Figgis. La solución residía también, en este caso, en respetar la autonomía de las Iglesias en materia doctrinal y la posibilidad de que esta también se modificara sin quedar atada a la letra muerta del *trust* original. Según Figgis, las asociaciones, entre las

---

Gierke había cambiado el título de una de las secciones —"Fictitious Persons" a "Corporations and Churches"—, la influencia puede datarse no solo en la primera edición, en donde Gierke aparecía citado copiosamente, sino también ya en sus Ford Lectures, de 1897, que servirían como preparación para su libro sobre la historia jurídica de la ciudad de Cambridge, que sería publicado un año después con el título Township and Borough. Sobre Maitland, cfr. Emanuele CONTE, "Corporation, Stiftung, Foundation: un protagonista dell'economia attuale fra storia e dottrina", en David VON MAYENBURG, Orazio CONDORELLI, Franck ROUMY y Mathias SCHOECKEL, *Der Einfluss der Kanonistik auf der Europäische Rechtskultur. Das Recht der Wirtschaft (5)*, Colonia, Weimar, Wien, Böhlau, 2016, pp. 61-72. La primera recepción estaría entonces más bien marcada por la propia agenda de investigación de Maitland y no tanto por un potencial uso de sus ideas para construir una teoría política.

que las Iglesias estaban incluidas, tenían una personalidad jurídica propia y real, y no eran meras ficciones creadas por una concesión estatal. De todos modos, reconocía la importancia de que el Estado regulara y controlara las asociaciones estableciendo su existencia previa. También era competencia del Estado regular los potenciales conflictos entre las asociaciones y entre sus miembros y estas. Aquí tal vez resida una de las principales debilidades de la teoría de Figgis, en la medida en que suponía un conflicto mínimo y fácilmente regulable entre los grupos.

Los orígenes de la soberanía absoluta

Tal como lo planteaba Figgis, el objetivo de la segunda conferencia es el de buscar el origen histórico del rechazo a atribuirle a las Iglesias el derecho de existir y desarrollarse sin interferencias por parte del Estado. En este sentido, reconoce en su obra tanto la influencia de la teoría de las corporaciones de Gierke como la noción de libertad de lord Acton.[37] En la conferencia, Figgis reacciona contra la concepción de Émile Combes de que no existía otra autoridad que la de la República ni otros derechos que los del Estado. Si bien su visión se había afirmado en Francia, el peligro era que se extendiera al resto de Europa. A pesar de este riesgo, en Inglaterra las cosas eran bastante diferentes, ya que la herencia de las ideas de la Edad Media y del siglo XVII había decantado en un fuerte reconocimiento de la libertad individual de conciencia frente a lo que denominaba una "orgía de absolutismo estatal". Sin embargo, más allá de los peligros de la pérdida de la libertad individual, Figgis reconocía que su interés estaba más bien centrado en la libertad de las corporaciones. Según su visión, la teoría dominante de las corporaciones las concebía como una mera ficción cuya existencia era el producto de una concesión del poder soberano. El origen de esta visión era la doctrina romanista, heredada también por el derecho canónico, que estipulaba que la personalidad de un grupo era un mero *nomen iuris* cuya existencia era el producto de la concesión del poder soberano. A pesar de estas tendencias, en el caso "Taff Vale", en un primer momento el Parlamento había reconocido la personalidad real del sindicato de trabajadores ferroviarios con el objetivo de hacerlo jurídicamente responsable por daños y perjuicios luego de una huelga. Sin embargo, este fallo era una excepción, ya que en la mayoría de los casos las corporaciones eran vistas como *personae fictae* sin poderes intrínsecos para desarrollarse. En Inglaterra, de nuevo, las cosas eran ligeramente diferentes, ya que la noción de *trust* había permitido a los grupos ser tratados como corporaciones sin necesidad de recurrir a la teoría de la concesión estatal. A

[37] Además de conocerlo personalmente, Figgis fue editor de algunos de sus textos. Lord ACTON, John Nevill FIGGIS y Reginald Vere LAURENCE (eds.), *Lectures on the French Revolution*, Londres, Macmillan, 1910.

continuación, Figgis discutía otra cuestión candente de las relaciones entre las Iglesias y el Estado en lo relativo a la subvención de las escuelas privadas mediante fondos públicos. En la mayoría de las corporaciones, entre las que se encontraban las escuelas, las relaciones entre sus miembros, lejos de poder describirse como privadas, tenían carácter público y comunitario y su poder no existía por una mera delegación del Estado. Solo admitiendo el carácter público de estas instituciones se podía entender la paradoja de que en inglés las escuelas privadas se denominaran escuelas públicas. El otro problema de esta visión del Estado era que se apoyaba en una idea equivocada del individuo, ya que a los ojos de Figgis la personalidad individual era claramente un hecho social marcado por la pertenencia del individuo a diversos grupos. El problema era que el Estado no reconocía más que sus propios derechos y los de los individuos. El origen histórico de esta visión debía buscarse en la ciudad-Estado griega y había sido heredada por el Imperio romano y su derecho, que siempre se había mostrado muy receloso con los grupos dentro del Estado. En principio, esto explicaba por qué la Iglesia había sufrido en un comienzo la persecución, pero cuando se produjo la cristianización del Imperio no hubo cambios en la antigua concepción grecorromana que solo reconocía los derechos del Estado y los individuos. Esta doctrina continuó encarnada en la Edad Media en el *Sacro Imperio Romano Germánico*, mientras que a la par se produjo un desarrollo del ideal teutónico de organización que reconocía la existencia real de una serie de grupos corporativos dentro de los cuales el individuo era modelado socialmente y que concebía a estos grupos que poseían derechos propios y no por delegación o concesión del soberano. En el caso de la Iglesia en la Edad Media, si bien había habido una aproximación a un ideal cercano a "una Iglesia libre en un Estado libre", la reivindicación de la libertad eclesiástica se traducía siempre en un reclamo de soberanía y, por lo tanto, el poder imperial no podía admitirlo. Este conflicto no podía resolverse nunca mientras ambas partes mantuvieran el derecho a la persecución, ya que existía una conexión entre la pertenencia a la Iglesia y la ciudadanía estatal. De hecho, en la Iglesia, con la transferencia de las prerrogativas imperiales al papa, también había triunfado una idea romana de Estado. Para Figgis, el gran *Leviathan* de Hobbes, la *plenitudo potestatis* de los canonistas, los *arcana imperii* y la noción de soberanía de Austin eran expresiones, tanto en la Iglesia como en el Estado, del poder ilimitado del legislador soberano. Si bien a finales de la Edad Media, dentro del marco de las monarquías nacionales, se allanaba el camino para concebir al Estado como una *communitas communitatum*, por ejemplo, en el sentido atribuido a la palabra *commons*, a partir de la recepción del derecho romano en 1494 en Alemania se favoreció el poder absoluto de los príncipes durante el Renacimiento y la Reforma, quienes heredaron las prerrogativas imperiales. La teoría de la soberanía del Estado que había formulado en Francia primero Jean Bodin, luego la desarrolló Hobbes en Inglaterra.

Durante el siglo XVII, esta teoría halló su máxima expresión al combinarse con la idea del derecho divino de los reyes y, durante el siglo XVIII, la misma idea de soberanía se aplicó al Parlamento dando lugar a una fuerte reacción frente a su omnipotencia, que fue, sin lugar a dudas, una de las causas de la Revolución americana. En Francia, la soberanía se cristalizó primero en la figura del monarca y con la Revolución de 1789 llegó a un punto cúlmine en su desarrollo. En el siglo XIX, Austin reformuló la "teoría romana de la soberanía", marcada por una tajante distinción entre lo público y lo privado que negaba la existencia real de las corporaciones. Para Figgis, esta teoría, que solo reconocía una única fuente de derecho en la soberanía —fuera la de un monarca o la de una asamblea—, era la fuente de todos los malentendidos y forzaba los hechos para hacerlos encajar dentro de su marco. En este sentido, Figgis no aceptaba la visión hobbesiana de un conjunto de individuos iguales e indiferenciados que no tenían más que relación con el Estado. Por el contrario, los individuos estaban organizados en una jerarquía de grupos con una personalidad propia y con derechos intrínsecos, y el papel del Estado era evitar que hubiera conflictos entre ellos. Al mismo tiempo, Figgis se veía en la obligación de reconocer que el conflicto entre los grupos dejaba abierta la posibilidad de una guerra civil, pero no se podía negar su existencia e ignorar los hechos. A continuación, introducía su segunda definición de Estado al afirmar que era una "síntesis de voluntades vitales" y manifestaba que su armonía era siempre el objeto balances y ajustes, ya que el hombre era un ser espiritual y no un autómata. En el cierre de la conferencia recurría a la metáfora orgánica y proponía tratar a las corporaciones y a los grupos como seres vivos y no como "cadáveres o huesos desecados".

La heterogeneidad religiosa del Estado

En la tercera conferencia Figgis aborda el tema de la libertad civil y eclesiástica como un ejemplo histórico del derecho de las sociedades o grupos —entre las que se contaban las religiosas— a existir libremente dentro del Estado y a reclamar para sí su propio ordenamiento y regulación. No había sido el individuo de manera aislada el que había logrado en el siglo XVII el reconocimiento de la libertad, sino que habían sido los grupos religiosos, en oposición unos con otros, los que terminaron por engendrar la tolerancia estatal. Después del Renacimiento y la Reforma, cuando había predominado la autocracia estatal, las posturas enfrentadas de los diferentes grupos religiosos hicieron que ninguno de ellos por separado pudiera imponer la uniformidad religiosa y, por este motivo, la libertad de la Iglesia se veía como el fruto de las animosidades eclesiásticas. Mientras que, por ejemplo, los efectos políticos positivos de la noción de libertad religiosa se habían considerado en el pensamiento de lord Acton en los términos individuales de la libertad de conciencia, para Figgis el interés estaba más bien centrado en la libertad de

los grupos. Si bien la Iglesia durante la Edad Media parecía estar libre de la injerencia del poder secular, en realidad entendía la libertad como supremacía y solicitaba la proscripción sobre todos aquellos que no aceptaran su disciplina. En este período había una identificación entre la noción de ciudadanía y de pertenencia eclesiástica y su máxima expresión se había alcanzado con la bula *Unam sanctam* aprobada por Bonifacio VIII a comienzos del siglo XIV. Esta situación de la Iglesia en la Edad Media se contraponía con la teoría católica contemporánea del ultramontanismo, ya que esta, aunque estaba basada en la doctrina de la personalidad ficticia, al menos suponía la coexistencia de dos sociedades perfectas superpuestas y este hecho abría el camino para una mejor relación entre la Iglesia y el Estado que la existente allí en donde reinaba una forma política marcada por el Estado absoluto unitario de corte político o teocrático. De acuerdo con Figgis, esta doctrina de las dos sociedades comenzó a hacerse lugar en el siglo XVI en la obra de *algunos jesuitas* que buscaban defender los derechos de la Iglesia y, al mismo tiempo, apoyaban las reivindicaciones del Estado. En el caso francés, un autor como Barclay la desarrolló desde el punto de vista opuesto. En el caso inglés aparecía en los escritos del autor presbiteriano Thomas Cartwright y, en la doctrina del derecho divino, del jesuita Gretser, en tanto que en el siglo XIX la continuaron autores, también jesuitas, como Tarquini y Palmieri e, incluso, los defensores del ultramontanismo, como Eckstein y Möhler, quienes por un lado estaban obligados a aceptar el Estado moderno y, al mismo tiempo, en tanto defensores de la Iglesia romana, debieron reivindicar una libertad más amplia que la permitida por aquellos que eran abiertamente anticlericales.

Es interesante destacar que, en esta conferencia, Figgis parte de la aceptación del Estado moderno y sostiene que mientras que este no debía intervenir en cuestiones religiosas como el matrimonio, la educación, la doctrina o el ritual, la Iglesia debía renunciar a la pretensión de querer dictar la política del Estado para todos sus ciudadanos, ya que muchos no pertenecían a la misma confesión cristiana o tenían otras afiliaciones religiosas. Incluso en relación a la candente cuestión social, no le parecía recomendable a Figgis una política basada en principios confesionales. Indudablemente, existía un compromiso de parte de los cristianos de tener un estándar moral elevado en estas cuestiones, pero el objetivo no era imponer una política confesional en esta materia de manera directa, sino generando, por vía del ejemplo, la conciencia en el resto de los ciudadanos. Si bien el pensamiento de Figgis parecía recoger una cierta nostalgia por el mundo medieval de las corporaciones, en este punto era radicalmente moderno en la medida en que aceptaba la heterogeneidad religiosa del Estado y reconocía que ningún grupo religioso podía atribuirse el derecho a dictar una política para todos los ciudadanos, ya que muchos no pertenecían al mismo grupo confesional cristiano e, incluso, había otros que respondían a otras religiones o bien las rechazaban. La Iglesia solo podía reclamar la pretensión de dictar una política para todos los ciudadanos

cuando existía la uniformidad religiosa y, claramente, este no era el caso del mundo contemporáneo de Figgis. En la Edad Media y en el siglo XVII, esta uniformidad religiosa había tenido como corolario la persecución y estaba en franca oposición a la tolerancia y la libertad de los grupos religiosos. Según Matthew Grimley, en este punto el pensamiento de Figgis rompía con una larga tradición en el pensamiento anglicano liberal de la primera mitad del siglo XIX, que había dado por sentada la asimilación entre la Iglesia y la nación.[38] Este hecho solo era posible al adoptar una unidad religiosa comparable a la de la Iglesia en la Edad Media o los puritanos del siglo XVII. En paralelo, Figgis trataba de despojar de una connotación peyorativa a la idea de sectarismo y veía la coexistencia de distintas sectas como una garantía para la tolerancia y la libertad de los grupos frente al Estado. No se podía reclamar la libertad para una confesión (la Iglesia anglicana) y negársela a los otros grupos. Todo intento por santificar al mundo elevándolo al nivel de la Iglesia había tenido como resultado rebajar la vida de la Iglesia para acomodarla al mundo. Nuevamente, el ejemplo histórico de Figgis era más que elocuente y se complacía en destacar que los dos siglos que habían comenzado con Bonifacio VIII habían terminado con Alejandro VI. La Iglesia que imaginaba era una Iglesia cuya coexistencia con otros grupos tendría un efecto positivo en los fieles habituados a una crítica constante de sus principios. Claramente, los fieles de este tipo de Iglesia serían menos desde un punto numérico, pero con una fe más intensa ejercitada en la confrontación con otras confesiones.

Ultramontanismo y absolutismo en la Iglesia

En la cuarta conferencia, Figgis aborda el desarrollo histórico dentro de la Iglesia romana de una teoría análoga a la que buscaba combatir en el Estado y que hallaba su expresión contemporánea en la eclesiología ultramontana. Figgis comienza su intervención citando el texto de Hobbes que veía en el papado al “fantasma del Imperio romano sentado coronado en su tumba”. El origen de esta teoría se encontraba en la adopción y el desarrollo por parte de la Iglesia del *corpus iuris canonici* de los principios del *corpus iuris civilis* que hacían posible la transferencia de una concepción de la soberanía centrada en el emperador al papa mediante la doctrina de la *plenitudo potestatis.* Por lo tanto, el poder en la Iglesia también se había concebido sobre la base del Estado antiguo, todo el poder estaba centrado en el papa, y los grupos y personas no tenían derecho ni jurisdicción, salvo los obtenidos por delegación. En la Edad Media esto era más grave, ya que la existencia de una única sociedad implicaba que las reivindicaciones papales habían sometido virtualmente a todos los príncipes bajo su supremacía. La teoría de las dos espadas en pose-

[38] Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England. Liberal Anglican Theories of the State between the Wars*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 65-102.

sión de la Iglesia sería una expresión pintoresca de esta idea. Sin embargo, en el siglo XVI, Belarmino, al desarrollar la teoría del poder indirecto del papa en cuestiones temporales, abría la puerta para una relativa independencia del Estado y al desarrollo de una teoría de las dos sociedades perfectas superpuestas, la de la Iglesia y la del Estado, que le permitía a este último seguir su propio camino a condición de que le garantizara a la Iglesia libertad interna. Más allá de los textos bíblicos petrinos y su exégesis ultramontana, la utilización de los mismos argumentos de los civilistas por parte de los canonistas tenía los mismos defectos que la teoría de la soberanía estatal. Figgis se concentraba en la idea de que tanto el gobierno de los reyes como el de los papas era una copia del gobierno celeste. De este modo, Lutero y Calvino presentaban a Dios como un príncipe *legibus solutus* y, por lo tanto, esta noción teológica había decantado en una visión del poder absoluto de reyes y papas. La concepción civilista de la soberanía papal se expresaba también en el derecho canónico del que había heredado sus principios, ya que los canonistas también estaban entrenados en derecho civil. Según Figgis, a la par de estas ideas, en la esfera secular se había desarrollado la idea del gobierno mixto, en la que Inglaterra había triunfado con la deposición como rey de Ricardo II a finales del siglo XIV. Esta idea constitucional, según Figgis, surgida en la esfera secular, pasaría a la esfera eclesiástica durante el contexto del Cisma de Occidente y el concilio general heredaría el poder de deposición de un papa. Esto lo llevaba a Figgis a presentar de una manera anacrónica a Gerson, representante del pensamiento conciliar, como un *whig*, y a Nicolás de Cusa, como un pensador federalista. Ambos eran representantes de una constitución eclesiástica mucho más equilibrada y acorde con los ideales de gobierno mixto o monarquía limitada. Además, el conciliarismo aparecía como una afirmación del espíritu nacional en oposición al cosmopolitismo romano. Al pasar, Figgis deslizaba que el motivo por el cual se interesaba en el conciliarismo era porque esta idea era más acorde con los derechos históricos del episcopado y con una tradición católica que tuviera en cuenta esta idea federalista, que le reconocía vida real a cada una de las partes de la Iglesia. Sin embargo, tras el breve paréntesis conciliar luego de la disolución del Concilio de Basilea en 1449, se había producido una reacción absolutista tanto en el papado como en la esfera secular y estos principios se habían dejado de lado. Para Figgis, esta era la gran derrota de lo que llamaba el federalismo y de la idea de asociación teutónica. Al afirmarse nuevamente tras el paréntesis conciliar, los principios absolutistas lo hicieron de una manera mucho más violenta y las ideas anteriores quedaron en el olvido. El absolutismo del Renacimiento había ganado fuerza con la Reforma, hasta que fue controlado por la Revolución americana y la Revolución francesa. El caso de Inglaterra y el de Holanda eran indudablemente las excepciones a este desarrollo histórico. Como veremos, rescatar esta eclesiología conciliar del olvido histórico tenía implicaciones concretas en la agenda de Figgis a

comienzos del siglo XX. La apoteosis del poder papal y su poder jurisdiccional teníań como corolario necesario la idea de infalibilidad papal, la destrucción del episcopado y el abandono de los laicos como parte fundamental de la Iglesia que, en última instancia, era asimilada a la jerarquía. Al mismo tiempo, la doctrina ultramontana había evolucionado históricamente de una manera que volvía imposible cualquier vestigio de reunión con la Iglesia anglicana, ya que para justificar su existencia desde la Reforma era necesario aceptar que las partes de la Iglesia católica tenían un poder intrínseco de autodesarrollo que no se había visto afectado de manera sustancial desde su ruptura con Roma. También era necesario demostrar que lo que había sufrido la Iglesia anglicana desde entonces no la había separado definitivamente de la comunión con la Iglesia católica. Por este motivo, se volvía imprescindible recuperar los principios históricos del conciliarismo de Constanza y Basilea y las interpretaciones conciliaristas de las concesiones de los textos petrinos en los que el apóstol aparecía como *minister* y no como *dominus*. Ninguno de los autores conciliaristas negaban el poder papal ni planteaban su abolición, pero de acuerdo con Figgis, muchos deseaban limitarlo mediante la instauración de un sistema de gobierno constitucional. Para Figgis, la autoridad en la Iglesia debía existir de manera dispersa y extendida, de allí que se interesara por la noción de consenso universal en la *Defensio Cleri Gallicani* de Bossuet. En su conferencia, esto lo llevó a discutir la noción de autoridad y a no concebirla como algo meramente externo. Los credos y las declaraciones de fe de las Iglesias no debían considerarse meras listas de proposiciones, sino que eran las expresiones de fe de la comunidad destinadas a salvaguardar su carácter sobrenatural en momentos críticos. Para Figgis, la idea de autoridad ultramontana estaba anclada en el centro y la Iglesia vivía en virtud de lo que se derivaba del poder papal. Por el contrario, en la Iglesia anglicana, al igual que en la galicana, la autoridad de la Iglesia no era una doctrina abstracta deducida a partir de la noción de unidad, sino una síntesis de todas las partes vivas de la Iglesia. Por lo tanto, cualquier constitución universal propuesta como un marco para el acercamiento con otras Iglesias necesariamente debía ser de tipo federalista, aceptando la realidad de las iglesias nacionales. Es interesante destacar que esta vocación por la unidad en Figgis se realizaba precisamente en un momento histórico en el que la declaración de infalibilidad de 1870 y la polémica por el modernismo continuaban teniendo efectos sumamente nocivos para el diálogo interconfesional; tal vez, este contexto explique el aislamiento de la voz de Figgis. Ahora bien, esta eventual apertura de la Iglesia anglicana hacia la Iglesia católica que proponía Figgis no debía hacerse al precio de renegar de la propia identidad. Al fin y al cabo, la Iglesia anglicana era un grupo con una vida real propia, con derecho al autodesarrollo dentro de este otro grupo mayor que era la Iglesia católica.

Los apéndices: *Respublica Christiana* e historiografía en Cambridge

El texto de *Churches in the Modern State* se cierra con dos apéndices. En el primero, Figgis vuelve al tema de la segunda conferencia para ampliarlo. En la discusión parlamentaria sobre el caso de la Iglesia escocesa, lord Halsbury se había negado a tratarla como tal alegando que solo podía referirse a ella en los términos de un *trust.* Si bien esta noción del *common law* les había permitido en Inglaterra evitar la referencia a una teoría de la concesión, Figgis sostenía que esta noción se asimilaba más a una *Anstalt* o *Stiftung* que a una verdadera *Genossenschaft* y no permitía concebir a la Iglesia como una sociedad verdadera en posesión de una voluntad propia para autodesarrollarse.[39] Inmediatamente volvía sobre el caso francés de la Tercera República y su campaña de laicización de la sociedad y señalaba la paradoja de que Combes utilizara el término "laica" para referirse a su campaña, ya que este término había surgido en la Edad Media para dar cuenta de la oposición entre el gobierno y el poder espiritual de los clérigos y el gobierno y el poder secular de los laicos, pero ambos lo ejercían dentro del marco de la Iglesia. Figgis también se ocupa de señalar los problemas en la utilización contemporánea del término 'Iglesia'. Vuelve sobre la Edad Media y explica que cuando en este período se aludía a la Iglesia se hacía referencia a la jerarquía eclesiástica, la mayoría de las veces, y en muy pocas oportunidades a la *congregatio fidelium*, entendida como el cuerpo de todos los cristianos bautizados. Si bien este sentido se había preservado en el habla cotidiana y en algunas expresiones coloquiales, en el mundo contemporáneo el concepto se usaba para oponer a los miembros de la Iglesia establecida de los grupos de disidentes. Figgis vuelve sobre este punto a lo discutido en la tercera conferencia para recordar que en el mundo contemporáneo todas las iglesias eran toleradas en pie de igualdad y evidentemente aceptaba la heterogeneidad religiosa de la sociedad, algo impensable en la Edad Media. Este tema también le permite volver sobre la tesis principal de esta conferencia: en la Edad Media, la Iglesia y el Estado no existían como dos sociedades en competencia, sino como dos jerarquías de oficiales, los de la Corte y los de la curia, ambas dentro del marco de una misma sociedad. En este punto, Figgis con mucha prudencia criticaba a Maitland, que había afirmado que en la teoría medieval la relación entre Iglesia y Estado se daba entre dos organismos independientes que tenían las mismas partes. En su visión esto no era así, o al menos era muy raro, ya que el término *ecclesia* era asimilable al de *respublica.* Sin embargo, en la Edad Media, los conflictos más bien se expresaban en términos del *regnum* y el *sacerdotium*, aunque no se trataba de dos sociedades diferentes. La tesis central de Figgis es que el origen de las dos sociedades diferenciadas y superpuestas

---

[39] Su obra estaba estructurada en torno a la contraposición del concepto de corporación de origen germánico *Genossenschaft* y el concepto de "institución" de origen romano canonístico *Anstalt*. John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke*..., *op. cit.*, p. 18.

debía rastrearse en los debates eclesiológico políticos de finales del reinado de Isabel, en particular en los autores presbiterianos como Cartwright o Andrew Melville o, bien, en el congregacionalismo independiente de Robert Browne. Los autores jesuitas de esta época, e incluso los autores realistas como Barclay en Francia, también habían sentado las bases para la coexistencia de dos sociedades perfectas diferenciadas. A partir de estos cambios se podían sacar las siguientes conclusiones: por un lado, el erastianismo que había surgido a partir de la Reforma era solamente una expansión del poder secular sobre el eclesiástico, pero no había marcado la consolidación de dos sociedades separadas; por otro lado, la aparición de dos sociedades superpuestas había sido muy gradual, dando lugar a la aparición de dos sociedades con derechos inherentes. La no aceptación de sociedades con derechos propios estaba en la base tanto del conflicto de la campaña de laicización de la Tercera República como en el de la *Free Church* escocesa y el *Kulturkampf* bismarckiano contra los católicos. La teoría de la soberanía de la ciudad-Estado antigua la había heredado el derecho romano; en la Edad Media, la había utilizado tanto el Imperio como el papado y, a partir del Renacimiento y la Reforma, también la habían empleado las monarquías territoriales europeas.

En el segundo apéndice, Figgis realiza una semblanza de Mandell Creighton, Frederic Maintland y lord Acton, todos profesores de Cambridge con los cuales Figgis se forma y entabla relaciones. En el texto, Figgis presenta algunas similitudes y diferencias en su manera de enseñar y en sus enfoques históricos; sin embargo, tal como el subtítulo del apartado lo deja entrever, su interés reside sobre todo en mostrar cómo la producción historiográfica de cada uno de ellos se relaciona con los temas centrales de las conferencias. En el caso de Creighton, destaca que a través de él se había interesado por el período histórico entre 1378-1450 que, en general era, hasta entonces, poco estudiado por la historiografía inglesa. Sin lugar a dudas, se trataba del movimiento conciliar que se había desarrollado entre estos años a pesar de haber sido derrotado a su término por el absolutismo. Para Figgis, los ideales de Gerson y los conciliaristas en general habían recuperado la importancia de una comunión episcopal y daban cuenta del reconocimiento de las Iglesias “nacionales” organizadas en torno a una constitución federal que, al tiempo que preservaba la unidad, limitaba los peligros de la centralización y aseguraba la independencia de las partes. Puesto que hemos visto los problemas de la visión ultramontana a los ojos de Figgis para aceptar la relativa independencia de la Iglesia anglicana, se comprende que los intereses históricos de Creighton estuvieran marcados por su visión de la Iglesia anglicana. Era esta constitución federal de la Iglesia la que debía recuperarse en el presente. Esta no solo era la agenda eclesiológica de Creighton, sino la del propio Figgis a la hora de interesarse por el movimiento conciliar. El otro punto sobre el cual vale la pena destacar la influencia de Creighton no era histórico, sino que se relaciona con su concepción de la autoridad eclesiástica. Si bien Creighton, a

diferencia de Figgis, seguía pensando en la unidad de la Iglesia con la nación, su visión liberal de la autoridad eclesiástica lo había preservado de caer en el error de la "persecución", que era un corolario necesario de la uniformidad religiosa. Creighton, al igual que Figgis, pensaba que las creencias de los credos en competencia no debían combatirse ni reprimirse, sino que las visiones falsas desaparecerían mediante su propia "combustión lenta". En el caso de Maitland, la influencia sobre el tema de las conferencias era más que evidente, ya que era a través de este que Figgis se había introducido en la obra de Gierke que, a su vez, le permitía justificar la existencia "real" de grupos y sus poderes intrínsecos para autodesarrollarse y gobernarse sin injerencia del Estado. La independencia de la Iglesia anglicana era similar a la del resto de los grupos frente al Estado. En el caso de Acton, su influencia hallaba expresión en la defensa de la causa de la libertad basada en Burke y los "grandes teóricos del movimiento *whig*". Su concepción de la libertad lo había llevado a denunciar la adoración del "Dios mortal" y del poder absoluto del Estado. Si bien Acton había reconocido tempranamente la importancia de la libertad de los grupos dentro del Estado, su interés más bien se había centrado en la defensa de la libertad individual. La posición de Acton como católico perseguido dentro de su propia Iglesia lo había llevado a percibir con agudeza las consecuencias de la falta de libertad. Más allá de las diferencias de estilo, enfoque e intereses, los tres historiadores parecían compartir un énfasis en la libertad de la Iglesia en el Estado.

Las ambigüedades de una *communitas communitatum ad usum anglorum*

Si bien la traducción de Gierke, hecha por Maitland en 1900, de la que Figgis había participado, puede considerarse un momento fundacional para el pluralismo británico, la de Ernest Barker en 1934 algunos la denominan su coda.[40] Lo cierto es que luego de la Primera Guerra Mundial y la crisis de 1930, la creciente necesidad de intervención estatal en distintas áreas tornaría mucho menos atractiva la crítica a la soberanía estatal, que había sido una de las características esenciales de la mayoría de los representantes del pluralismo británico. Al centrarse en esta crítica, los pluralistas y Figgis en particular habían dejado abiertas muchas cuestiones en su pensamiento. Son precisamente algunas ambigüedades del pensamiento de Figgis y del pluralismo en general las que lo volverán, por un lado, el objeto de una crítica desde la filosofía política y, por el otro, el objeto de sucesivas recuperaciones.

---

[40] David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, p. 64. Ya hemos mencionado la traducción que Maitland hiciera de parte de la obra de Gierke. Para la traducción de Barker, cfr. Ernest BARKER, *Natural Law and the Theory of Society (1500-1800)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.

Tomemos como ejemplo las discusiones sobre la protección social. En un libro reciente, John Cooper señala que lo que él llama *The British Welfare Revolution* ocurrió entre 1906 y 1914 y no en la inmediata segunda posguerra.[41] Esos fueron los años de inmersión en el problema de hombres como Charles Gore y John Figgis. Durante el gran desarrollo industrial del siglo XIX quedó claro que la antigua estructura de la asistencia de los pobres (que databa de época isabelina) ya no era adecuada y fue así que apareció un conjunto de asociaciones civiles —muchas de ellas organizadas por las diferentes Iglesias a las que se sumaban la Sociedad Fabiana y la recientemente creada *London School of Economics* (1895)— que trabajaron en conjunto con el Estado para corregir esa desigualdad.[42] Más allá de las consideraciones que se hagan en relación con los mayores o menores éxitos del Estado de Bienestar desarrollado a partir de 1945 por la administración de Attlee, hay dos aspectos que nos interesan hoy: por un lado, el ya señalado de la larga actividad de los grupos cristianos en el desarrollo inicial antes de la Primera Guerra Mundial y, por el otro, alguno de los aspectos de la política social de Attlee, como el *National Health System*, que también estuvo estrechamente relacionado con los epígonos de aquel pensamiento social cristiano al que hicimos referencia, sobre todo en lo relativo a la insistencia eclesiástica en que el Estado *tenía* (y destacamos esto) obligaciones al respecto.[43] Una deriva interesante de todo esto es ver de qué manera aquello que en su momento se llamó socialismo cristiano para una parte importante de la tradición anglicana (a la que pertenecían, sin duda, Gore y Figgis junto a otros nombres señeros, como Scott Holland, Kingsley, Westcott, solo para mencionar algunos de los más

---

[41] John COOPER, *The British Welfare Revolution*, Londres, Bloomsbury Academic, 2017.

[42] Cfr. los artículos recopilados en Stephen SPENCER (ed.), *Theology Reforming Society: Revisiting Anglican Social Thinking*, Londres, SCM, 2017, esp. *ib.* Paul AVIS, "Anglican Social Thought Encounters Modernity: Brook Foss Wescott, Henry Scott Holland and Charles Gore", pp. 51-84; Matthew GRIMLEY, "Anglicans and the New Jerusalem: the Church of England and social reconstruction in Britain, 1945-1985", *International Journal for the Study of the Christian Church* (2021), pp. 1-16.

[43] Sobresale, sin duda alguna, la figura de William Temple (1881-1944), quien era arzobispo de Canterbury al fallecer. Discípulo de Scott Holland, pero sobre todo de Edward Caird y Charles Gore, Temple estuvo activo en diversas organizaciones del socialismo anglicano a principios del siglo XX. Por su trabajo social —así como el ecuménico— adquiere resonancia nacional e internacional durante los años de su arzobispado en York (1929-1942) hasta convertirse en uno de los mayores nombres en la teología cristiana (más allá de cualquier denominación) en la primera mitad del siglo XX. Su persona y su obra se impusieron sobre todo tipo de consideración ideológica al momento de ser nombrado arzobispo de Canterbury durante la guerra y por una administración conservadora. Cfr. Alan SUGGATE, *William Temple and Christian Social Ethics Today*, Edimburgo, T&T Clark, 1987; Stephen SPENCER, "William Temple and the Welfare State: A Study of Christian Social Prophecy", *Political Theology*, 3/1 (2001), pp. 92-101; Wendy DACKSON, *The Ecclesiology of Archbishop William Temple, 1881-1944*, Lewiston, Edwin Mellen, 2004; Stephen SPENCER, "William Temple and the Temple Tradition", en *ib.*, *Theology Reforming Society...*, *op. cit.*, pp. 85-107.

conocidos) sobrevivió durante la Guerra Fría, aunque desafiada por nuevos enfoques, como el anticolonialismo y las políticas identitarias. Incluso cuando la acusación recae sobre ella bajo el mote de paternalismo, viene de la mano de hombres como David Nicholls, también él un clérigo anglicano que se reclamaba de la tradición figgista[44].

A raíz de sus propias ambigüedades y de la existencia de distintas vertientes de pensamiento pluralista, es innegable que cada uno de los lectores interesados en él han construido una imagen a la medida de sus necesidades. No son pocos los que han buscado adaptar sus ideas a un contexto histórico diferente al que habían surgido. Entre finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, Paul Hirst volcaría su atención al pluralismo británico para fundamentar algunas ideas sobre su *democracia asociativa* que le permitirían expresar tanto una crítica al socialismo estatal como al liberalismo del mercado.[45] Tampoco parecía casual que la aparición de una nueva traducción de Gierke a principios de los años noventa coincidiera con las expectativas generadas por la *Third Way* de Tony Blair.[46]

Al mismo tiempo, el proyecto de redacción de una Constitución europea y el propio funcionamiento de la Unión Europea también llevó a centrar la atención en el pluralismo, en la medida en que, por sus condiciones particulares, dicha Constitución suponía la existencia de un cierto pluralismo jurídico que reconociera distintas fuentes de derecho y no únicamente las provenientes de los poderes soberanos. A pesar de que Figgis había mencionado al pasar el derecho internacional como un ejemplo de un ordenamiento legal que existía sin estar respaldado por la sanción positiva estatal, esta dimensión de las relaciones internacionales claramente no estaba en el horizonte de sus preocupaciones. De hecho, los pluralistas británicos no tenían en mente un sistema internacional, sino que defendían la existencia de una pluralidad de asociaciones dentro del marco del Estado.[47]

---

[44] David NICHOLLS, *op. cit*, *passim*.

[45] Paul HIRST, *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings*, Londres, Routledge, 1993 [1a ed. 1989]; Paul HIRST, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge, Polity, 1996.

[46] Anthony BLACK (trad.), *Community in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Sobre las corporaciones, Anthony BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought*, Londres, Meuthen, 1984 y la reedición posterior, Anthony BLACK, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, New Jersey, Transactions, 2003. Esa recuperación de Figgis y sus fuentes no sería, de ninguna manera, casual. Cfr. sobre las raíces cristianas de una parte de la tradición laborista, ahora Alan WILKINSON, *Christian Socialism: Scott Holland to Tony Blair*, Londres, SCM, 2012.

[47] Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014; Neil WALKER, *Sovereignty in Transition*, Oxford, Hart, 2003; Christopher BICKERTON, Philip CUNLIFFE y Alexander GOUREVITCH (ed.), *Politics without Sovereignty: A Critique of International Relations*, Londres, University College London Press, 2007; Maurizio FIORAVAN-

Más recientemente, Rowan Williams parecía haber recurrido al pensamiento pluralista para intentar fundamentar el derecho de algunas comunidades musulmanas a regirse según la *sharia*.[48] Sobre este punto, la voz de Figgis se vuelve interesante más por los interrogantes que formula que por las soluciones que propone, ya que claramente no contempla esta posibilidad en su horizonte de problemas. ¿Cómo lidian las democracias modernas con el pluralismo religioso? Mucho más cuando ese pluralismo religioso puede implicar la coexistencia de dos o más códigos legales. De acuerdo con una idea simplista de la secularización, el Estado debe ser neutro en materia religiosa y, al mismo tiempo, aceptar el pluralismo religioso. Según Figgis, el origen histórico de esta neutralidad no habría sido, al menos para el caso inglés, el producto de una evolución gradual del secularismo, sino el producto de la lucha entre distintas confesiones y del fracaso de cada una de imponer la uniformidad religiosa.[49] Esta neutralidad no era entonces el producto de la abolición de la religión, sino de la pluralidad confesional. Más allá de la afirmación de la neutralidad estatal en materia religiosa, queda claro que existe una zona gris en la que los Estados y los grupos religiosos interactúan, se influyen y se acomodan estableciendo relaciones que a menudo parecen cuestionar el principio liberal de la neutralidad.[50] Afirmar esta última idea adoptando una narrativa que da cuenta de la marcha triunfal del Estado secularista no hace más que ocultar un problema que solo puede comprenderse en términos históricos.

En 2005, Rowan Williams, el entonces arzobispo de Canterbury, dio una conferencia como parte del *David Nicholls Trust* —cabe recordar que David Nicholls fue uno de los grandes especialistas en la obra de Figgis— en la que recuperaba la importancia de pluralismo de Figgis y Harold Laski en un contexto internacional marcado por la extensión de la guerra en Iraq y los peligros de una democracia y un orden internacional centrado exclusivamente en lo que consideraba que eran los derechos de la mayorías.[51] Aquí Williams

TI, *Constitucionalismo. Experiencias históricas y tendencias actuales*, Madrid, Trotta, 2014 [en italiano 2009]; Maurizio FIORAVANTI, *Constitución de la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2001 [en italiano 1999]. Sobre los problemas en torno a la noción de soberanía, cfr. Hent KALMO y Quentin SKINNER (eds.), *Sovereignty in Fragments. The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

[48] Rowan WILLIAMS, "Civil and Religious Law in England: A Religious Perspective", *Ecclesiastical Law Journal*, 10/3 (2008), pp. 262-282.

[49] Paul HIRST, "J. N. Figgis, Churches and the State", *The Political Quarterly*, 71 (2002), pp. 104-120.

[50] Cécile LABORDE, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 2017 y sobre el libro, Aurelia BARDON y Jeffrey W. HOWARD (eds.), *Liberalism's Religion. Cécile Laborde and her Critics*, Oxford y New York, Routledge, 2020.

[51] Rowan WILLIAMS, "Law, Power and Peace: Christian Perspectives on Sovereignty", *David Nicholls Memorial Lecture*, Oxford, The University Church of St. Mary the Virgin, 29 de sep-

retoma una definición de la noción de Estado cercana a los pluralistas, que actuaba como árbitro entre los distintos grupos que conformaban la sociedad y que tenían una existencia propia.[52] Tres años después, en 2008, pronuncia una conferencia en las *Royal Courts of Justice* sobre las relaciones entre la ley musulmana y el *common law* y considera que la aceptación de la *sharia* como ordenamiento de la comunidad musulmana dentro del sistema judicial británico es inevitable.[53] Si bien el tono de la conferencia es más bien cauto e invita al diálogo, la reacción del primer ministro David Cameron fue inmediata, alegando que esto era un ejemplo de que el multiculturalismo había ido muy lejos.[54] En realidad, el problema, más que una cuestión sobre el multiculturalismo, residía en el reconocimiento de un orden legal que no fuera estatal. Teniendo en cuenta el contenido de las opiniones de Rowan Williams en sus conferencias y algunos de los problemas jurídicos discutidos por Figgis en su *Churches in the Modern State*, es difícil no ver una conexión entre los temas abordados por Williams y algunas ideas originadas en el marco del pluralismo británico de principios del siglo XX.[55] La causa de esta reacción frente a la intervención del arzobispo de Canterbury tal vez podría hallarse en ciertas ambigüedades del pensamiento pluralista y en especial del de Figgis acerca del rol del Estado y el reconocimiento de los grupos dentro de este.

En *Churches in the Modern State*, Figgis intentaba fundamentar la independencia de la Iglesia anglicana limitando la injerencia del poder del Estado en cuestiones como el matrimonio, la excomunión y el derecho a una

---

tiembre de 2005. Disponible en: <http://www.dnmt.org.uk/wp-content/uploads/2018/06/2005-DNMT-lecture-Rowan-Williams.pdf> [consulta: 15/10/2021].

[52] No solo cita expresamente a Figgis, sino también el libro de Matthew GRIMLEY, *Citizenship*, *Community and the Church of England...*, *op. cit.*

[53] Rowan WILLIAMS, "Civil and Religious Law in England...", *op. cit.*, p. 274. En una conferencia pronunciada en la Academia Pontificia de Ciencias Sociales el 23 de noviembre de 2006 y recopilada en Rowan WILLIAMS, *Faith in the Public Square*, Londres, Bloomsbury, 2012, pp. 23-36, Williams le da un encuadre mayor (dentro de un texto de largo aliento) a la discusión sobre la aplicabilidad de la ley musulmana resaltando dos aspectos claves: por un lado, la discusión al interior de la tradición legal musulmana sobre la posibilidad de los fieles de sentirse miembros plenos de una comunidad no musulmana a partir de las compatibilidades, eventuales, de la ley civil con la legislación islámica. Por otro lado, rescata un problema por lo general olvidado en relación con la discusión política de estos aspectos como es la propia multiplicidad de escuelas interpretativas sobre la ley al interior de la mundo musulmán. Cfr. también Mike HIGTON, "Rowan Williams and Sharia: Defending the Secular", *International Journal of Public Theology*, 2 (2008), pp. 400-417 y, ahora, Robert GRIFFITHS-JONES, *Islam and English Law. Rights*, *Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, un volumen surgido de un congreso internacional organizado al calor del debate que suscitaron las intervenciones de Williams.

[54] Sobre David Cameron, cfr. Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, *op. cit.*, p. 31.

[55] *Ibid.*, p. 32.

educación confesional. Figgis alegaba que los grupos y las asociaciones, entre los que se encontraban las Iglesias, tenían una vida intrínseca propia y, por lo tanto, poseían la capacidad de regularse legalmente[56]. Su solución al problema consistía en defender la idea tomada de Gierke de que los grupos tenían una personalidad jurídica real y debían ser tratados como tales. Afirmar esta idea, según Figgis, era reconocer la independencia de los grupos y su existencia previa al reconocimiento estatal. En efecto, Figgis definía el Estado de manera ambigua como una *communitas communitatum* que debía regular eventualmente el conflicto entre las asociaciones o los grupos.[57] El problema en esta idea de Figgis era que, si bien reconocía eventualmente la posibilidad de conflicto, suponía en general un funcionamiento armónico entre los grupos. A pesar de que Figgis reconocía que la *guerra civil* era una posibilidad latente, en su obra no existía una preocupación por abordar el conflicto, y es precisamente sobre esta ambigüedad que se estructurará parte de la crítica y de la recepción de las ideas de Figgis.

Acerca de la noción del Estado en su pensamiento, Cécile Laborde señalaba que Figgis apelaba a una noción orgánica en relación con la vida de los grupos, pero al analizar el papel del Estado solo mencionaba la necesidad de coordinarlos sin integrarlos plenamente.[58] Figgis partía de la noción de la sociabilidad natural de los seres humanos y afirmaba que su personalidad solo podía desarrollarse plenamente dentro del marco de los grupos sociales. En este sentido, se mostraba como un heredero del pensamiento de lord Acton con respecto al concepto de libertad, pero también era tributario del idealismo británico representado tanto en la figura de Thomas Hill Green como en la de Bernard Bosanquet.[59] Si bien compartía con esta última escuela la

---

[56] Este es el tema fundamental de John Neville FIGGIS, *Churches in the Modern State*, *op. cit.*

[57] En Figgis parecen coexistir dos definiciones de Estado: por un lado, en la primera conferencia alude a la noción de una *communitas communitatum* que garantiza la resolución de potenciales conflictos entre los grupos o corporaciones cuya obligación no es crear, sino simplemente registrar y reconocer a las asociaciones que tienen vida propia; por otro lado, en la segunda conferencia define brevemente al Estado como una “síntesis de voluntades vitales”.

[58] Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France (1900-1925)*, Londres y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2000. En el libro, la autora plantea una tipología del pensamiento pluralista en estos años, tanto en Gran Bretaña como en Francia. En el caso de Figgis, señala que su pensamiento podría ser tipificado como *organic co-ordination*, ya que, dentro del marco de los grupos, la integración se analizaba en términos orgánicos, mientras que las relaciones entre el Estado y los grupos suponía meramente una coordinación y no tanto integración dentro del Estado.

[59] Sobre Thomas Hill Green y su influencia, son esclarecedoras las páginas de Matthew GRIMLEY, *Citizenship, Community and the Church of England...*, *op. cit.*, pp. 42-50. Los idealistas británicos se nutrían tanto de la teoría de la historia de Hegel como de la noción rousseauniana de la voluntad general y del idealismo de Platón y Aristóteles. El idealismo británico era particularmente atractivo para aquellos que rechazaban en la época victoriana tardía y en la eduardiana tanto la noción desintegradora de conciencia de clase como las

noción de que la libertad individual solo podía alcanzarse mediante la vida colectiva, rechazaba su noción de que la comunidad nacional representada en el Estado ofreciera un marco para el desarrollo de la autorrealización individual. Esta era una característica de los grupos de pequeña escala y, por lo tanto, solo estos poseían una verdadera personalidad de grupo. Figgis era mucho menos explícito en su definición sobre el Estado y desconfiaba de la utilización de la noción de personalidad de grupo que pudiera aplicarse a este.[60] Otra diferencia importante con Bosanquet era que este no había incorporado el derecho en su recepción de Hegel, mientras que el interés de Maitland y, en última instancia, de Figgis en Gierke residía precisamente en la provisión de un sustrato filosófico que le permitía expresar mucho mejor algunas cuestiones jurídicas, propias del mundo inglés, que siempre se

---

consecuencias de una ampliación del derecho a voto. Thomas Hill Green recogía la tradición anglicana previa, el legado idealista alemán hegeliano y la noción de "bien común" de Rousseau. Sostenía tanto la idea de una Iglesia nacional inclusiva como una noción de Estado entendida como la expresión más completa de la vida de la comunidad. Green rechazaba una visión de la libertad entendida como ausencia de restricciones y defendía una noción positiva de esta en la medida en que encarnaba la liberación de los poderes de todos los hombres para contribuir igualmente al bien común. Sin embargo, no era un colectivista, ya que no creía que la libertad se podía alcanzar en el Estado y, de hecho, imponía límites a la acción estatal. La responsabilidad moral última era individual y la acción estatal no debía destruir las capacidades racionales de los hombres ni su autocontrol o independencia. Cfr. Thomas Hill GREEN, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Londres, 1895. Este texto tendrá una gran influencia en la tradición pluralista británica. Sobre Bernard Bosanquet, cfr. también Matthew GRIMLEY, *Citizenship*, *Community and the Church of England*..., *op. cit.*, pp. 51-55. Cfr. Bernard BOSANQUET, *The Philosophical Theory of the State*, Londres, 1899. En esta obra, el autor presentaba dos nociones opuestas de Estado: por un lado, el Estado encarnaba la voluntad real del individuo, que no estaba sujeto a ninguna sanción moral; por otro lado, lo describía como subordinado a una comunidad más amplia, que no podía promover directamente el bien común. A raíz de la coexistencia de estas nociones, Bosanquet fue acusado tanto de ser un colectivista extremo y, al mismo tiempo, un individualista. La voluntad real del individuo existía en la voluntad general del Estado, que era un yo más grande en el que la mente se extendía más allá de la conciencia individual. Sobre este punto rompía con Thomas Hill Green y no había lugar para la oposición del individuo frente al Estado. Sin embargo, en el capítulo 8 del libro volvía a una noción más estrecha y alegaba que el Estado se limitaba a asegurar la ejecución de acciones externas y que no podía influir en la conducta personal. Aunque el Estado poseía un propósito moral, no podía imponer la moral, ya que esta no podía ser impuesta por la fuerza. El Estado solamente podía remover los obstáculos para lo que Bosanquet llamaba "la mejor vida". A raíz de esta noción, el Estado no debía tomar medidas de bienestar para con sus ciudadanos, ya que en última instancia estas dañaban su "carácter". Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France*..., *op. cit.*, p. 49.

[60] Sobre la noción de personalidad en el pensamiento pluralista, L. C. WEBB, *Legal Personality and Political Pluralism*, Melbourne, Melbourne University Press, 1958; Ron HARRIS, "The Transplantation of the Legal Discourse on Corporate Personality Theories: From German Codification to British Political Pluralism and American Big Business", *Washington and Lee Law Review*, 63/4 (2007), pp. 1421-1478; Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, *op. cit.*, pp. 183-221; David RUNCIMAN, *Pluralism*..., *op. cit.*, pp. 3-88 y 223-261.

habían resuelto de una manera práctica.[61] Gierke, figura central en el pensamiento pluralista británico, seguía a Hegel en su visión sobre el Estado y creía que la unidad moral en la sociedad se expresaba precisamente en este como la forma superior de la comunidad y que los grupos necesariamente debían articularse dentro de su esfera.[62] Por lo tanto, aceptaba la metáfora organicista del cuerpo a la hora de discutir el ordenamiento jerárquico de las partes, es decir, los grupos dentro del Estado. Por el contrario, Figgis solo se valía de la metáfora orgánica para hablar de los grupos de pequeña escala y, al referirse al Estado, no mostraba interés alguno en hacerlo e indudablemente se sentía incómodo con tal posibilidad.[63]

Aunque Figgis rechazaba la especulación filosófica detrás de la noción de la personalidad de grupo, como hemos visto, al escribir sobre ella aludía a una connotación necesariamente organicista, biológica y evolutiva. Es probable que su visión de los grupos estuviera influida por su propia concepción de la noción de Iglesia.[64] Al comentar los aspectos místicos de la noción de la personalidad de los grupos, también se ha señalado que el riesgo potencial de la visión de Figgis sobre estos era que parecía transformar al Estado en un mosaico de pequeñas tiranías.[65] En realidad, Figgis pensaba que los derechos de los grupos eran una defensa y una barrera más efectiva contra la omnipotencia estatal que los derechos individuales. Su libertad era la libertad, no tanto de los individuos, sino la de los grupos dentro del Estado. Mientras que parecía intuir los riesgos de aplicar la noción de personalidad de grupo al Estado, parecía no haber contemplado los potenciales riesgos de aplicar la noción de personalidad a los grupos. Esta visión de Figgis en cierta medida explicaría algunas diferencias con el caso francés, donde algunos pensadores como Léon Duguit terminaron decantando en posiciones corporativistas del Estado. Al igual que Figgis, Duguit defendía una sociedad conformada por corporaciones y grupos, pero en su visión estos debían integrarse de manera orgánica y jerárquica dentro del Estado.[66] Por un lado, el miedo a la anarquía y al conflicto de clase y, por otro, una noción de Estado que históricamente desconfiaba de los grupos y que era el producto del desarrollo particular francés lo había llevado a adoptar una postura diferente. Figgis, por el contrario, movido por su opción por los valores espirituales frente al materialismo capi-

---

[61] David RUNCIMAN, *Pluralism...*, *op. cit.*, p. 77.

[62] Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, *op. cit.*, pp. 49-50.

[63] *Ibid.*, p. 67.

[64] Este parece ser el caso de su *Churches in the Modern State*, en donde Figgis permanentemente toma a la Iglesia como ejemplo de un grupo. Sobre esto, ver la primera de las conferencias aquí traducidas.

[65] Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France...*, *op. cit.*, p. 65.

[66] *Ibid.*, pp. 101-124.

talista y socialista y por su confianza *whig* conservadora en la importancia de la libertad, siempre había mantenido la necesidad de la libertad de los grupos frente al Estado. La particular recepción de Gierke y, en última instancia, de Hegel por parte de los pluralistas británicos debe mantenernos alertas frente al apuro por deducir automáticamente a partir de la genealogía de ciertas ideas o conceptos las mismas conclusiones lógicas sin importar el contexto y las tradiciones en el cual se recibieron y adaptaron.[67]

---

[67] Muy distinto es lo que sucedió con la lectura de Gierke en la propia Alemania después de la Primera Guerra Mundial. La crítica a la concepción atomística e individualista del ordenamiento jurídico que había formulado Gierke a partir de la segunda mitad del siglo XIX adquirirá una actualidad innegable con la crisis de 1930. En 1934 aparecía el texto de Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. Aquí, Schmitt ensayaba una crítica al positivismo jurídico al que veía como una combinación de decisionismo y normativismo y sostenía que la norma en sí misma, más que la voluntad que la creaba, era de capital importancia. Este tipo de pensamiento jurídico producía objetividad, constancia, inviolabilidad y seguridad en el proceso legal. Sin embargo, en este punto Schmitt destacaba que los juristas positivistas se sometían a las normas en la medida en que estas provenían del Estado que las creaba. El objetivo de Schmitt en el texto era demostrar que no importaba quién las hubiera creado, las normas tenían una validez inquebrantable. Después de 1933, según Schmitt, las condiciones estaban dadas para que el pensamiento jurídico de un "orden concreto" fuera posible nuevamente. Hasta este momento, Schmitt siempre se había mostrado reticente a incorporar los presupuestos de los "germanistas" y, en particular, rechazaba la interpretación pluralista de Gierke realizada por Hugo Preuss. Sobre esto, cfr. Gopal BALAKRISHNAN, *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres y Nueva York, Verso, 2000, pp. 194-200. En otro texto publicado también en 1934, Schmitt retomaba a Gierke en su crítica al ordenamiento jurídico liberal y señalaba que el pensamiento jurídico de "orden concreto" había prevalecido en Alemania hasta la expansión del derecho romano a partir del siglo XV. Hasta este momento, los juristas pensaban en términos de "orden concreto". Los caballeros, los productores rurales, los burgueses y los miembros del clero eran parte de alguna de las corporaciones que estructuraban a la sociedad (*Stände*) y, por ende, los individuos estaban sujetos a las normas de cada una de estas. Con la aparición del *corpus iuris civilis*, este ordenamiento jurídico concreto cedió frente a la decisión y las normas abstractas. El positivismo jurídico del siglo XIX no había hecho más que agravar estas tendencias. De todos modos, según Schmitt, el *konkretes Ordnungs- und Gestaltungdenkens* no había desaparecido nunca completamente. Cfr. Carl SCHMITT, "Nationalsozialistisches Rechtsdenken", *Deutsches Recht*, 4/10 (1934), pp. 225-229. Al observar lo que ocurría a partir de 1933 en Alemania, Schmitt creía que las condiciones estaban dadas para el resurgimiento de esta forma de pensamiento jurídico y sostenía que la sociedad debía estar organizada de acuerdo con los distintos *Stände* profesionales y políticos. Más allá de que Schmitt parece haber tomado la teoría de las instituciones de juristas como Maurice Hauriou, George Renard y Santi Romano, en su crítica a la introducción del derecho romano se oyen las voces de la germanística de la segunda mitad del siglo XIX. Sobre este tema, George SCHWAB, *The Challenge of The Exception*, 2a ed., Connecticut, Duncker & Humboldt, 1989 [1a ed. 1970], pp. 120-125. Es interesante ver cómo este debate sobre el orden jurídico concreto, opuesto al orden estatal, fue retomado por Otto BRUNNER, "Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte", *Mitteilungen des Instituts für Österreichishce Geschichtsforschung*, 14 (1939), pp. 513-528; *id.*, *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, Kämpf, 1956. Sus ideas capilarizaron en la historiografía del derecho medieval. En especial en la obra Paolo GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Bari y Roma, Laterza, 2001. Para

Si bien al hablar del Estado Figgis parecía aludir meramente a una institución que debía crear las condiciones para la coexistencia armoniosa de los grupos, al mismo tiempo, cuando describía a la Edad Media, presentaba una imagen bastante nostálgica en donde una organización plural de los grupos estaba marcada por una cierta unidad ética provista por el cristianismo. Ahora bien, con respecto al mundo contemporáneo inglés, Figgis no se hacía ilusiones tales y, a diferencia de Mandell Creighton, rechazaba que la Iglesia anglicana pudiera ser esa fuerza unificadora.[68] El mundo moderno estaba marcado por la heterogeneidad confesional y esto era un producto de la evolución histórica que no podía negarse. Más allá de las contradicciones que se han señalado desde la filosofía política, su definición de Estado como *communitas communitatum* no se condecía con sus presupuestos, ya que mientras la asociaciones pequeñas estaban integradas en términos orgánicos, el Estado parecía ser solo una corporación cuyo único rol era reconocer al resto de las asociaciones y gestionar los conflictos entre ellas.[69] Ahora bien, esa *communitas* estatal podría verse como un receptáculo vacío, susceptible de ser llenado con las ideas más diversas de la teoría política.[70] Son precisamente algunas de estas ambigüedades las que, por un lado, han despertado las críticas desde la filosofía política pero, por otro, le han garantizado a Figgis una segunda vida más allá del contexto inmediato en el que escribió.[71]

---

una reseña del libro, cfr. Emanuele CONTE, "Droit médiéval: un débat historiographique italien", *Annales*, 57 (2002), pp. 1593-1616; sobre los debates constitucionales alemanes y la historiografía medieval, cfr. Emanuele CONTE, "L'État au Moyen Âge: le charme résistant d'un questionnement dépassé", en Pierre BONIN, Pierre BRUNET y Soazick KERNEIS, *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, París, A. Pedone, 2018, pp. 123-136. Es muy interesante constatar que recién cuando la obra de Grossi fue recibida en Alemania se advirtieron las implicancias de los términos utilizados por el autor. A pesar de que su obra ha tenido una amplia recepción por parte de los historiadores del derecho en Italia, España y la Argentina, no siempre se ha reconocido esta matriz conceptual de sus argumentos. Cécile Laborde explica en qué medida distintas concepciones de Estado, en Gran Bretaña y Francia, dieron lugar a diferentes tradiciones pluralistas más allá de algunas similitudes. Cfr. Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France*..., *op. cit.*, pp. 125-181.

[68] Matthew GRIMLEY, *Citizenship*, *Community and the Church of England*..., *op. cit.*, p. 34.

[69] Cécile LABORDE, *Pluralist Thought and the State in Britain and France*..., *op. cit.*, p. 67.

[70] Sobre este punto, Victor MUÑIZ-FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, *op. cit.* pp. 13-17. Aquí el autor llama la atención sobre un texto fundante de la tradición pluralista posterior. Cfr. Isaiah BERLIN, "The Pursuit of the Ideal", *Isaiah Berlin Legacy Fellow at Wolfson College*. Disponible en: <https://isaiah-berlin.wolfson.ox.ac.uk/sites/www3.berlin.wolf.ox.ac.uk/files/2018-09/Bib.196%20-%20Pursuit%20of%20the%20Ideal%20by%20Isaiah%20Berlin_1.pdf> [consulta: 15/10/2021]. Sobre una crítica a la noción de valor, cfr. Jorge DOTTI, "Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política", en Carl SCHMITT, *La tiranía de los valores*, Buenos Aires, Hydra, 2012, pp. 9-86,

[71] Para una crítica al pluralismo británico, las conclusiones de David RUNCIMAN, *Pluralism*..., *op. cit.*, pp. 262-265. Todo el libro en general es bastante crítico. Sobre las críticas al pluralismo por parte de Carl SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat,", *Kant-*

Para ser justos con Figgis debemos reconocer que nunca pretendió desarrollar una teoría política sistemática y acabada. Su empresa académica era esencialmente ecléctica y había heredado esa tensión nunca resuelta entre ciencias políticas e historia que había sido el producto de los cambios en el *Historical Tripos* de Cambridge a partir de 1873. No es extraño, entonces, que cuando un tal Dr. Barnes lo criticó con las siguientes palabras: "The trouble with you, Figgis, is that you don't get to the bottom of things", Figgis aparentemente le habría respondido: "Barnes, there is no bottom...".[72]

La prehistoria de la Escuela de Cambridge

Esta tradición académica del *Historical Tripos* de Cambridge permaneció viva luego de la temprana muerte de Figgis y sobre todo halló expresión en la creación de la cátedra de *Political Science* en 1926 dentro de la Facultad de Historia y no dentro de la Facultad de Economía y Política. El primer titular de la cátedra no fue otro que sir Ernest Barker, quien en su lección inaugural estableció una genealogía de su propia tradición y citó los nombres de Sidgwick, Seeley, Maitland, Acton y Figgis.[73] Tras la muerte de Barker, la cátedra pasó sucesivamente a manos de dos profesores con inclinaciones académicas diferentes, pero en 1979 fue asumida por Quentin Skinner, quien había estudiado en Cambridge y ya desde la década del 60 había comenzado a pregonar un nuevo enfoque sobre las ideas del pensamiento político que hallaría expresión en la publicación de los dos volúmenes de *The Foundations of Modern Political Thought* y que, en sintonía con los trabajos de otros colegas, sería conocido *a posteriori* como el de la "Escuela de Cambridge".[74] Según Mark Goldie, la influencia de Figgis sobre Skinner se podía constatar en tres

---

Studien, 35 (1930), pp. 28-42. El texto ha sido traducido al castellano por Jorge DOTTI, en Carl SCHMITT, "Ética del Estado y Estado pluralista", *Deus mortalis. Cuaderno de Filosofía Política*, 10 (2011-2012), pp. 291-307. Son de gran interés: Jorge DOTTI, "Notas complementarias", *op. cit.*, pp. 309-524. El texto de Schmitt cita *Churches in the Modern State* de Figgis (p. 295), lo que le da lugar a Dotti para incluir en sus "Notas..." una discusión de los textos más importantes de Gierke, Maitland y Figgis y otros autores que conforman la tradición pluralista británica. Al hacer un balance sobre esta, Dotti señala que Schmitt le asignaba una gran importancia a las ideas de algunos de estos autores a la hora de sostener una autonomía *relativa* de las instituciones societales. Sin embargo, Dotti, en línea con Schmitt, se aparta de los pluralistas en su crítica a la soberanía, ya que es precisamente esta la que instaura las condiciones para que se desarrolle el pluralismo en paz y seguridad. Solo gracias a este orden se pueden desarrollar las actividades de los grupos sociales discutidos por los pluralistas. En esta sección, Dotti también comenta, entre otras cosas, la alusión que Schmitt hace sobre Atanasio de Alejandría. Sobre este último punto, cfr. *infra*, "Coda exegética".

[72] Maurice G. TUCKER, *John Neville Figgis. A Study*, *op. cit.*, p. 55.

[73] Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the history of political thought...", *op. cit.*, p. 190.

[74] Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

aspectos: en primer lugar, para ambos la historia del pensamiento político en la Modernidad no era la historia solo de los grandes autores canónicos, sino que había lugar para figuras menos conocidas como Gerson, Nicolás de Cusa, Philippe de Mornay, Buchanan, Suárez, Grotius, Althusius. En segundo lugar, ambos creían que, si bien el pensamiento político surgía a partir de necesidades políticas e intereses inmediatos, al mismo tiempo, la acción política era el producto de la adopción de ciertas ideas. Si bien claramente en este punto Figgis, a raíz del momento histórico en el que había escrito, se había mostrado menos proclive a la especulación metodológica que Skinner en los años sesenta y setenta, ambos compartían la noción de que la acción política dependía de las ideas y estas podían verse en palabras de Skinner como "actos del habla". En tercer lugar, ambos historiadores se habían concentrado en las nociones de Estado moderno y soberanía con el objeto de explicar cómo esta última, que había surgido en un momento histórico determinado y con un objetivo particular, se había vuelto una noción universal y normativa. La práctica histórica tenía, entonces, el objetivo de ayudar a exorcizar el poder de las doctrinas contemporáneas mostrando que existían otras alternativas en el pensamiento político.[75]

Puesto que ha pasado más de un siglo desde la publicación de las obras históricas de Figgis, sería absurdo realizar un elenco de los errores o problemas de sus textos históricos a la luz de la historiografía contemporánea. Sin embargo, nos parece importante ver cómo algunas de sus ideas han tenido gran influencia sobre la historiografía y esto no siempre se ha aceptado y reconocido de manera abierta o consciente. Hoy en día, nadie cuestionaría el hecho de que la narrativa histórica de Figgis —heredada de Gierke y que oponía el absolutismo inherente del derecho romano a la noción de libertad encarnada en la noción teutónica de *Genossenschaft*— estaba muy condicionada por las ideas del Romanticismo alemán y por la polémica entre "germanistas y "romanistas".[76] De igual modo, ya en sus *lectures* de 1938 y 1939 dictadas en la Cornell University y publicadas un año más tarde, Charles Howard McIlwain había demostrado que no faltaban principios constitucionales en el mundo clásico, en el derecho romano, la *ius commune* medieval y el *common law*.[77] Algunos años después, en su *Foundations of Conciliar Theory* y, más tardíamente, en las *Wiles Lectures*, Brian Tierney afirmaba que en las glosas

---

[75] Mark GOLDIE, "John Neville Figgis and the history of political thought...", *op. cit.*, pp. 191-192. Sobre Sinner y las cuestiones metodológicas, Quentin SKINNER, *Visions of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, vol. 1: "Regarding Method".

[76] Sobre el derecho romano, el Romanticismo y la recepción, cfr. James WITHMAN, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990.

[77] Charles Howard McILWAIN, *Constitutionalism Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press, 1940 [existe una edición revisada de 1947]. Sobre el autor, cfr. Karl UBL "McIlwain und Constitutionalism: Ursprung, Wanden und Bedeutung eines Forschungskonzepts", *Viator*, 42 (2011), pp. 321-342.

de los decretistas y decretalistas medievales, junto a su defensa de la *plenitudo potestatis* papal, existía una manera totalmente distinta de entender el poder en la Iglesia que tenía que ver con principios constitucionales como la representación y el consenso, que terminarían hallando expresión en el conciliarismo del siglo XV.[78]

Según Tierney, parte del problema en la explicación de Figgis sobre el pensamiento conciliar consistía en la imposibilidad de encontrar un precedente eclesiástico que explicara la aparición de estas ideas en el siglo XV, ya que asumía que, en tiempos anteriores, los canonistas y los publicistas papales habían construido una verdadera "teoría de la soberanía" basada exclusivamente en la figura del papa. La cuestión era precisamente explicar de qué modo el pensamiento constitucional del siglo XV había surgido a partir del absolutismo papal.

Si bien era cierto que algunos canonistas sostenían lo que él denominaba la teocracia papal, otros habían reflexionado en torno a la necesidad de la imposición de límites a las autoridades legalmente constituidas, los principios de representación y la necesidad del consentimiento popular. Figgis no sentía necesidad de buscar una explicación al respecto, ya que daba por sentado que las instituciones representativas tenían su origen en una supuesta herencia libertaria teutónica.[79] Cuando Figgis analizaba el origen de estas ideas, asumía que los pensadores conciliaristas las habían tomado en las prácticas políticas constitucionales de la esfera secular (Parlamento, Estados generales, Cortes, dietas). A pesar de algunas críticas de importancia a sus ideas, a Brian Tierney le cabe el mérito de haber demostrado que parte del pensamiento conciliar —aunque no en su totalidad— se apoyaba en la proyección de las prácticas corporativas eclesiásticas (capítulos catedralicios, universidades y monasterios) a la estructura de la *ecclesia universalis* y que, por lo tanto, tenía raíces eclesiológicas.[80]

---

[78] Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new edition, Leiden, Brill, 1998 [1a ed. 1955]; las *Wiles Lectures* fueron publicadas en Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650),* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[79] Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought*..., *op. cit.*, p. 5.

[80] Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory*, *op. cit.* Esta es la tesis principal del libro. La obra de Tierney buscaba demostrar que el pensamiento conciliar del siglo XV no era el producto herético de pensadores como Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Más allá de que Tierney siempre se había mostrado muy cauto al hablar de su tesis y había reconocido que no había pretendido generalizar acerca de los orígenes del pensamiento conciliar, uno de los efectos no deseados de la popularidad de su libro fue el de haber generado la impresión de que este pensamiento era esencialmente una cuestión de juristas. Recientemente, la historiografía ha llamado la atención sobre el hecho de que en gran medida el pensamiento conciliar había sido obra de teólogos. Por este motivo, había que estudiar también los fundamentos bíblicos esgrimidos por estos últimos con el objetivo de recuperar de este modo la pluralidad de lenguajes eclesiológicos que permitían fundamentar la autoridad del concilio general. Kalrfried

En *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Figgis presentó la idea de que estos pensadores conciliaristas del siglo XV habrían tenido una influencia perdurable en los debates constitucionales posteriores de los siglos XVI y XVII. Hoy, gracias a los estudios de Francis Oakley, conocemos mucho mejor los caminos textuales a través de los cuales los pensadores conciliaristas del siglo XV fueron recibidos en los dos siglos posteriores.[81] Un paso importante en la incorporación más reciente del conciliarismo a la historia del pensamiento político estuvo dado por su inclusión en la narrativa —alternativa, por entonces— de Quentin Skinner a partir de la publicación de su *Foundations of Modern Political Thought*.[82] En este nuevo enfoque de la historia del pensamiento político se buscaba, entre otras cosas, revisar los orígenes del pensamiento constitucional moderno en el que los monarcómanos ingleses y escoceses, y de los hugonotes franceses del XVI, habrían desempeñado un papel determinante en el desarrollo del así

FROEHLICH, "New Testament Models of Conflict Resolution: Observations on the Biblical Arguments of Paris Conciliarists during the Great Schism", en Howard P. LOUTHAN y Randall C. ZACHMAN, *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform 1415-1648*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2004, pp. 13-36. David Z. FLANAGIN, "God's Divine Law. The Scriptural Founts of Conciliar Theory in Jean Gerson", en Gerald CHRISTIANSON, Thomas M. IZBICKI y Christopher BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 101-121; Bénédicte SÈRE, *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme. Ecclésiologie et politique*, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 200-246. Con respecto a los teólogos como Jean Gerson y Pierre D'Ailly, en la actualidad se ha enfatizado que no podía hablarse de una teoría conciliar coherente y acabada en su pensamiento. La investigación de las fuentes manuscritas de sus tratados conciliares ha comenzado a demostrar que sus posturas sobre el concilio general variaron con el tiempo y fueron el producto de diferentes circunstancias históricas. Muchas veces, los autores organizaron *a posteriori* sus propios textos y manuscritos con el objetivo de mostrarse a sí mismos como defensores de la causa del concilio desde un primer momento. Cfr. Bénédicte SÈRE, "Pierre D'Ailly fut-il un conciliariste? Les effets d'optique de l'état archivistique", en J. P. BOUDET, M. BRÎNZEI, F. DÉLIVRÉ, H. MILLET, J. VERGER y ZINK, M., (eds.), *Pierre d'Ailly, un esprit universel à l'aube du XVe siècle*, París, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2019. Sobre los problemas historiográficos relativos al pensamiento conciliar en español, cfr. Bénédicte SÈRE, "El mito conciliar: de la realidad a la invención de un concepto", en Sebastián PROVVIDENTE y Pablo UBIERNA (eds.), *Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo*, *op. cit.*, pp. 55-84.

81 En general, sobre la pervivencia de la idea conciliar luego del siglo XV, cfr. Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2003, pp. 111-140 y Hans SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie*, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1976.

82 Traducción al castellano: Quentin SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

llamado "constitucionalismo".[83] De hecho, uno de los principales objetivos de Skinner en su libro era cuestionar la tesis del texto de Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, de 1965, en el que este autor intentaba demostrar que el pensamiento constitucional y, en particular, el derecho a la resistencia eran el producto del pensamiento político protestante.[84] Skinner, apoyándose mayormente en las investigaciones de Francis Oakley, sostenía que la matriz de este pensamiento constitucional podía rastrearse también en los autores conciliaristas del siglo XV previos a la Reforma.[85] La primera generación de estos autores, que incluía a Jean Gerson, Pierre D'Ailly, Zabarella, Panormitanus, Nicolás de Cusa y Aeneas Sylvius, había sido estudiada y comentada por Jacques Almain y John Mair dentro del contexto de la defensa del segundo Concilio de Pisa de 1511. Precisamente, estos dos autores serán citados por los más renombrados defensores calvinistas de la teoría de la resistencia, como Ponet y Buchannan, así como por los hugonotes franceses Teodoro de Beza y Philippe de Mornay, quienes también mencionarán el precedente conciliar del siglo XV.[86] De acuerdo con esta visión, la teoría de la resistencia y el pensamiento constitucional le debían sus orígenes tanto al calvinismo como a la tradición conciliar previa. La dependencia de Skinner en este punto de la obra de Francis Oakley halla su máxima expresión en la medida en que, por estos años, este último había anunciado en sus investigaciones que existía una "road from Constance to 1688" y, más tarde, una "road from Constance to 1789".[87] En este punto, Oakley manifestaba continuidad del pensamiento político conciliar en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores de la Modernidad.

Los realistas y los revolucionarios del siglo XVII, como Maxwell y Prynne, invocaban el precedente conciliar tanto para cuestionarlo como para utilizar-

---

[83] Quentin SKINNER, *Los fundamentos..., op. cit.*, II, pp. 119-129 y 195-348 y Martin VAN GELDEREN, "'So Meerly Humane': Theories of Resistance in Early-Modern Europe'", en Annabel BRETT y James TULLY (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 149-170.

[84] Michael WALZER, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965 y Annabel BRETT, "Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State", en Annabel BRETT y James TULLY (eds.), *Rethinking the Foundations..., op. cit.*, pp. 130-148.

[85] Quentin SKINNER, *Los fundamentos..., op. cit.*, II, pp. 119-129.

[86] Francis OAKLEY, "Almain and Major: Conciliar Theory on the Eve of the Reformation", *American Historical Review*, 70 (1965), pp. 673-690; Francis OAKLEY, "Conciliarism in the Sixteenth Century: Jacques Almain Again", *Archiv für Reformationsgeschichte*, 68 (1977), pp. 111-132; Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition..., op. cit.*, pp. 217-249. Zofia RUEGER., "Gerson, the Conciliar Movement and the Right of Resistance", *Journal of the History of Ideas*, 25 (1964), pp. 467-486.

[87] Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition..., op. cit.*, p. 243.

lo como ejemplo a su favor.[88] En Francia, los debates sobre el jansenismo y el galicanismo también le asegurarían al conciliarismo una pervivencia en los siglos XVII y XVIII. De hecho, muchas de las ediciones críticas de los principales textos conciliaristas franceses del siglo XV fueron realizadas por esta época por la "erudición galicana" encarnada en personajes como Richer, Du Pin o Baluze.[89] De acuerdo con la tesis de Dale Van Kley en su *The Religious Origins of the French Revolution*, los conflictos en torno a la bula *Unigenitus* entre la monarquía y los jansenistas y el galicanismo de los siglos XVII y XVIII garantizaron la pervivencia de ciertos argumentos conciliares que terminaron influyendo en el proceso revolucionario francés de 1789.[90] Esto le permitió a Oakley hablar de "the road from Constance to 1789".[91] Si bien hoy no se puede negar la influencia que ciertos textos conciliares del siglo XV han tenido en el pensamiento constitucional de los siglos posteriores, creemos que determinadas afirmaciones de Oakley deben ser matizadas.

En la actualidad, la tesis de Francis Oakley sobre la pervivencia de la idea conciliar en el pensamiento constitucional moderno ha sido cuestionada de manera radical por Cary Nederman en muchos aspectos.[92] En realidad, su crítica estaba centrada en la conformación de lo que denominaba la "ortodoxia figgista".[93] A partir de las ideas de Figgis, Brian Tierney y Francis Oakley veían una continuidad entre el constitucionalismo medieval y el moderno. Además, según Nederman, la mera acumulación de citas no demostraba la pervivencia de un supuesta idea conciliar y, de hecho, criticaba la noción de "influencia" de Oakley, ya que una mera cita de autores conciliaristas previos no implicaba para nada la adopción de la idea conciliar en su totalidad por parte de los autores que las realizaban.[94] Más allá de esta crítica, Neder-

---

[88] *Ibid.*, pp. 225-232.

[89] Heribert MÜLLER, "L'érudition gallicane et le Concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon)", *Francia*, 9 (1981), pp. 531-555.

[90] Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution (1560-1792)*, New Haven, Yale University Press, 1996.

[91] Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition...*, *op. cit.*, p. 243.

[92] Las investigaciones de Francis Oakley al respecto dieron lugar a una polémica con Cary Nederman, quien cuestionaba la idea de que el "constitucionalismo" medieval hubiera tenido influencia en el "constitucionalismo" moderno. Cfr. Cary NEDERMAN, "Conciliarism and Constitutionalism: Jean Gerson and Medieval Political Thought", *History of European Ideas*, 12 (1990), pp. 189-209; Cary NEDERMAN, "Constitutionalism-Medieval and Modern: Against Neo-Figgisite Orthodoxy", *History of Political Thought*, 17 (1996), pp. 179-194; para la respuesta, Francis OAKLEY, "Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: *Sed contra*", *History of Political Thought*, 16 (1995), pp. 1-19 y Francis OAKLEY, "Anxieties of Influence: Skinner, Figgis, Conciliarism and Early Modern Constitutionalism", *Past and Present*, 151 (1996), pp. 60-110.

[93] Cary NEDERMAN, "Constitutionalism-Medieval and Modern...", *op. cit.*

[94] Cary NEDERMAN, "Pathologies of Continuity...", *op. cit.*, pp. 29-48.

man atacaba la premisa de la continuidad entre el constitucionalismo medieval y moderno, que había llevado a Figgis a afirmar que Jean Gerson, una de las figuras centrales en el desarrollo del pensamiento conciliar del siglo XV, debía ser considerado uno de los primeros *whigs*. Nederman no pretendía negar la influencia del conciliarismo en el constitucionalismo medieval, sino que sostenía que este último difería sustancialmente del moderno.[95] Mientras que el constitucionalismo medieval estaba fuertemente arraigado en la compleja metáfora del cuerpo político, el constitucionalismo moderno suponía una concepción impersonal del gobierno centrada más en el cargo que en la persona, una limitación de los gobernantes mediante un control público sobre los cargos del Estado, el reconocimiento de derechos imprescriptibles a todas las personas o ciudadanos y, finalmente, el consentimiento libre e individual de estos para con los gobernantes en su accionar oficial.[96] Por supuesto que la metáfora orgánica no había desaparecido completamente del pensamiento político moderno, pero las ideas en las cuales esta estaba anclada cambiaron completamente en la Modernidad dejando de lado las ideas morales y cosmológicas propias de la Edad Media. Esta noción de continuidad que Nederman no dudaba en calificar como "patológica", por un lado, le había permitido a Figgis a comienzos del siglo XX recuperar el conciliarismo del siglo XV como un ideal constitucional para la Iglesia contemporánea y, por otro lado, parecía estructurar las *Wiles Lectures* de Tierney en las que había jugado con la alusión a Figgis al imaginar un posible subtítulo "De Graciano a Madison".[97] El constitucionalismo era esencialmente el mismo, solo que las fuentes se retrotraían a los decretistas y decretalistas y se extendían hasta el federalismo de la revolución norteamericana. Algo parecido intentaría Brian Tierney al retrotraer al siglo XII el origen del *ius naturale* y de los derechos subjetivos del siglo XVII.[98] Nuevamente, Nederman no pretendía negar el hallazgo de Tierney y aceptaba esta genealogía medieval de los derechos naturales; sin embargo, sostenía que la principal diferencia entre ambos períodos era que el reconocimiento de estos derechos en la Edad Media no era la base sobre la cual se construiría la teoría política, tal como sería el caso en la Modernidad, cuando el orden político se pensaría a partir de los derechos naturales de los individuos.[99] Nederman también criticaba que Tierney no hubiera tenido en cuenta los debates sobre la noción de *dominium* a partir del siglo XIII, ya que en estas discusiones, al ser invocados, los derechos individuales asumen un

[95] *Ibid.*, pp. 32-33.

[96] Cary NEDERMAN, "Conciliarism and Constitutionalism...", *op. cit.*, p. 193.

[97] Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought...*, *op. cit.*, p. 11 (introducción).

[98] Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Law and Church Law (1150-1625)*, Atlanta, Scholars, 1997.

[99] Cary NEDERMAN, "Pathologies of Continuity...", *op. cit.*, p. 47.

tono más explícitamente político que el de *ius naturale* de los canonistas.[100] Al margen de las críticas, lo que se pone en evidencia es que la obra de Figgis sería recuperada no sólo por la teoría política, sino que también dejaría una importante marca no siempre reconocida en la historiografía del pensamiento político.

Coda exegética

La recepción de Figgis entre nosotros ha sido más que limitada, pero fue comentado por autores, como Carl Schmitt, que han tenido una amplia repercusión en nuestro medio. Creemos que la lectura historiográfica puede acercar cierta luz, una mirada más focalizada sobre la forma de acercarse a algunos problemas para situarlos en un contexto más amplio y profundizar el diálogo y la colaboración entre historiadores y filósofos políticos.

Ya hemos comentado antes sobre el apartado en el que Carl Schmitt cita a Figgis y a su *Churches in the Modern State* como uno de los textos más importantes para la tradición pluralista inglesa (más allá de la recepción de Gierke y de la obra de Maitland) y en donde menciona la referencia de Laski a san Atanasio (sin especificar, por parte de Schmitt, la mención fue restituida por Jorge Dotti en sus "Notas complementarias" como apareciendo en *A Grammar of Politics*).[101] La encontramos previamente, aunque de manera menos clara, también en *Authority and the Modern State*.[102] Quisiéramos detenernos un poco más en esto. Laski utiliza esa mención a Atanasio para sostener la oposición al Estado y Schmitt señala que la figura del padre de la Iglesia era conocida en Alemania a partir de la obra de Görres como "un símbolo de la lucha de la iglesia universal contra el Estado".[103] Esta mención ha llevado a los comentaristas de Schmitt a detenerse, naturalmente, en Görres, pero a la vez ha enmascarado, creemos, parte del problema sobre la recepción coetánea de la figura de Atanasio tanto en Alemania como en Inglaterra en los tiempos en que Laski hace mención a ella (mientras que Atanasio no aparece en la argumentación de Figgis). Es interesante que Schmitt comience su genealogía de la importancia de Atanasio en Alemania con el texto de Görres, ya que la primera obra realmente importante, favorable a la figura de Atanasio e influyente en el mundo de lengua alemana, no fue la de Görres, sino la de Johann Adam Möhler (1796-1838), importante historiador

---

[100] *Ibid.*, p. 47.

[101] John N. FIGGIS, *A Grammar of Politics*, Londres, George Allen & Unwin, 1925, p. 171.

[102] John N. FIGGIS, *Authority and the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919, p. 314.

[103] Carl SCHMITT, "Staatsethik und pluralistischer Staat", trad. cast. Jorge Dotti, *op. cit.*, p. 295.

de la Escuela de Tübingen, de inmensa influencia en toda la teología histórica católica posterior y cuya interpretación favorable de Atanasio, entonces ya en clave ultramontana, se seguía de aquellas canónicas de Montfaucon y Le Nain de Tillemont.[104] Pero volvamos a la mención de Schmitt y repasemos un poco el problema. Joseph Görres (1776-1848), figura importante del pensamiento político renano y bávaro (fue también un reconocido iranista), publica su conocido *Athanasius* en 1837 (varias veces reeditado) para discutir y defender la oposición del episcopado católico a someterse al poder prusiano. Esto, como antecedente de los sucesos de la década que comienza en 1870, es lo que pareciera estar a favor de Schmitt por el texto de Görres (más allá de la reciente incorporación de los territorios renanos y Westfalia a Prusia, recordemos que hasta una fecha tan tardía como principios del siglo XIX, con el *Reichsdeputationshauptschluss* de 1803, los prelados y abades alemanes conservaron de sus derechos territoriales).[105] Ahora bien, esta imagen de un Atanasio defensor de las libertades eclesiásticas (y, por ende, reflejando una descripción negativa de su contracara, Constantino) no era la que, cien años después, se había impuesto en los países de lengua alemana. En el medio habían sucedido, por lo menos, dos cosas importantes. La primera es la edición del *Die Zeit Constantins des Grossen* de Jacob Burckhard (1818-1897). La obra, originalmente redactada en la siempre democrática atmósfera de la Confederación Helvética, fue publicada por la editorial de E. A. Seeman de Leipzig en 1853 (apareció, de hecho, en diciembre de 1852). La segunda edición sale a la luz ya en tiempos del Imperio alemán bajo condiciones completamente distintas. Publicada nuevamente por E. A. Seeman en 1880 —tras el *Kulturkampf* al que remite—, la obra tiene algunos cambios mayores; el más importante para nosotros, hoy, es la relectura del lugar de la Iglesia bajo Constantino (capítulo IX). En la primera edición, el crecimiento de la Iglesia en el siglo IV no se presentaba como el producto de la simple protección imperial (y menos aún de un solo emperador que era, además, descrito en malos términos), sino como parte de un proceso de expansión universal y con su propia dinámica, en suma, de la necesidad histórica (“historische Notwendigkeit”, *Die Zeit Constantins des Grossen*, ed. 1853, p. 413). En la segunda edición, la Iglesia se define de manera interesante como *Reichskirche*. Esta

---

[104] Cf. J. A. MÖHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, 2 vols., Mainz, 1827.

[105] Cfr. dos estudios claves: el libro de Bernd WACKER, *Revolution und Offenbarung. Das Spätwerk (1824-1848) von Joseph Görres: eine politische Theologie*, Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1990, así como el interesante análisis de la obra de Görres por Jon Vandeln HEUDVENL, *A German Life in the Age of Revolution : Joseph Görres, 1776-1848*, Washington DC, Catholic University of America, 2001, esp. pp. 320-356, aquellos realizados sobre el contexto de redacción del *Athanasius* por Jorge DOTTI, “Notas complementarias”, *op. cit.*, pp. 422-423 y ahora especialmente M. BAUER, *Der ‘Athanasius’ von Joseph Görres*, Berlín, Peter Lang Verlag, 2021, *quam non vidimus*.

segunda edición de la obra de Burckhardt es la primera aparición del término en la historiografía de lengua alemana para referir a la situación de la Iglesia a partir del siglo IV, término que se volvería común a partir de entonces; esta segunda edición es la que se reimprime desde entonces.[106] Allí, la descripción del proceso mueve el foco de las características personales de Constantino y de la dinámica histórica que llevó al crecimiento de la Iglesia cristiana hacia la inevitabilidad de la política eclesiástica del emperador, ya que más allá del escaso convencimiento religioso que Constantino hubiera tenido, "es difícil saber si otro en su lugar, puro de carácter y cristiano convencido, no habría sido obligado a seguir el mismo camino".[107] La segunda cuestión en la que queríamos detenernos es, de alguna manera, una derivación de la primera, pero de capital importancia para comprender específicamente la figura de Atanasio en la historiografía alemana. Tanto el recientemente acuñado *Reichskirche* como su derivado *Reichssynode* fueron términos ampliamente utilizados después de Burckhardt para referirse a la Iglesia bajo Constantino, como hemos dicho. Ahora bien, esa utilización vino acompañada de una lectura extremadamente negativa de Atanasio que comenzó con la obra de Otto Seeck.[108] Sin embargo, uno de los mayores divulgadores de este empleo terminológico y de esta visión de Atanasio fue, sin duda, Eduard Schwartz, autor de toda una serie de decisivos artículos publicados en las *Nachrichten von den k. Gesellschaft zu Göttingen phil-hist. Klasse* entre 1904-1911 como una suerte de *Prolegomena ad editionem novam* de la obra de Atanasio (que llevaría finalmente adelante Hans-Georg Opitz) y que fueron compilados en sus *Gesammelte Schriften 3. Zur Geschichte des Athana-*

[106] La versión castellana de Eugenio Imaz (Jacob BURCKHARDT, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el grande*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 350) traduce *Reichskirche* por "iglesia oficial", lo que no permite percibir el espíritu de la época detrás de la acuñación del término por Burckhardt.

[107] "Es ist aber schwer zu entscheiden ob nicht ein Anderer an seiner Stelle, der ein reiner Charakter und überzeugter Christ gewesen wäre, auf dieselbe Bahn hätte gerathen müssen"; en *Die Zeit Constantins des Grossen*, ed. 1880, p. 367, (traducción nuestra). Cfr. Timothy D. BARNES, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, pp. 292-293; *ib*., "Burckhardt's Age of Constantine", *Klio* 97/2 (2015), pp. 726-737; Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe. Siècle (328-373)*, Roma, École Française de Rome, 1996, pp. 1-14; Christian C. RASCHLE, "Burckhardt e la storiografia di lingua tedesca", en Alberto MELLONI, Peter BROWN, Gilbert DAGRON, Johannes HELMRATH, Emanuela PRINZIVALLI, Silvia RONCHEY y Norman TANNER (coords.), *Flavius Valerius Constantinus Maximus Augustus. Una enciclopedia internazionale sulla figura, il mito, la critica e la funzione dell'imperatore dell' "editto" di Milano*, Roma y Milán, Fscire y Treccani, 2013, vol. III pp. 197-217; C. ARNOLD, "Costantino nella storiografia cattolica tedesca", en *ibid*., pp. 219-227; C. R. RASCHLE, "Costantino in Mommsen e nella storiografia tedesca", en *ibid*., pp. 245-262.

[108] Otto SEECK, "Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils", *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 16 (1896), pp. 1-71.

sius.[109] Los editores Walter Eltester y Hans Dietrich Altendorf solo dejaron de lado uno de aquellos textos, que sería la base de un libro publicado unos años después.[110] En la influyente obra de Schwartz, la figura de Atanasio ya no era la de un heroico obispo y pastor, defensor de las libertades eclesiásticas, sino que básicamente se definía como "als politische Personlichkeit, nicht als Theologer und Dogmatiker",[111]que muchos otros influenciados por la obra de Schwartz describirán directamente como una figura delictiva y mafiosa.[112] La referencia de Laski a Atanasio dentro de la discusión sobre un *Kulturkampf* en el que el Estado alemán no pudo vencer a la Iglesia católica (para 1919, año en que Laski ya hacía referencia a Atanasio) estaba ya muy alejada de las percepciones que se tenían sobre el obispo de Alejandría en Alemania, en donde se describe como una figura compleja, violenta y que necesariamente tuvo que ser sometida por el poder imperial. No es fácil decir por falta de menciones explícitas en sus textos de qué manera esta idea de Laski se anida en una tradición británica en la que la figura de Atanasio siguió siendo considerada más o menos en los términos en que en Alemania reflejaba el *Athanasius* de Görres en 1837 (y, antes aún, la obra de Möhler). En todo caso, en Inglaterra, la figura de Atanasio conservó una imagen favorable entre los teólogos anglicanos para quienes lo fundamental era establecer unas *catenae patrum*, que dieran fundamento a las opciones teológicas y eclesiológicas que la Iglesia debía tomar.[113] Fue así desde los tiempos de los *Caroline Divines* en el siglo XVII, pero sobre todo en tiempos del *Oxford Movement*, como vemos sobre todo en la obra de Newman,[114] hasta Henry M. Gwatkin (*Dixie Professor of Ecclesiastical History* en Cambridge entre 1891 y 1912).[115] Creemos que

[109] "Konstantins Aufstieg zur Alleinschaft", Berlín, De Gruyter, 1959.

[110] Cfr. Annette v. STOCKHAUSEN, "Einblicke in die Geschichte der 'Athanasius Werke'. 'Die Briefe Hans-Georg Opitz' an Eduard Schwartz", en Annete v. STOCKHAUSEN y BRENNECKE, Hanns Christof BRENNECKE, *Von Arius zum Athanasianum: Studien zur Edition der 'Athanasius Werke'*, Berlín/ y Nueva York, De Gruyter, 2010, pp. 207-304.

[111] *Zur Geschichte,* cit., p. 318.

[112] Cfr. para esta tradición, Diego M. SANTOS- y Pablo UBIERNA, *El Evangelio de Judas y otros textos gnósticos. Tradiciones culturales en el monacato primitivo egipcio del siglo IV*, Buenos Aires, Bergerac, 2009, pp. 71-79.

[113] Cfr. Pablo UBIERNA, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, Unipe, 2016, pp. 114-115.

[114] Cfr. J. H. NEWMAN, *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*, Londres, 1842, y también en la tercera edición a *The Arians in the Fourth Century* publicada en 1871. Cfr. ahora Benjamin KING, *Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in the Nineteenth Century England*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

[115] H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1882, 2ª.a ed., 1900 [Cambridge, 1882], en la que incluye partes de su *Arian Controversy* de 1889 y también la muy influyente *Cambridge Medieval History*, y en la que Gwatkin sería uno de los editores de los dos primeros volúmenes aparecidos en 1911 (en donde las menciones a la lucha de Atanasio a favor de las libertades de la Iglesia aparecen en diversas oportunidades) y en 1913.

este es el contexto historiográfico en el que se tratan de sostener las libertades de la Iglesia de Inglaterra (sobre todo desde las disputas que llevaron al nacimiento del *Oxford Movement* a principios de la década que comienza en 1830), que es también una Iglesia de Estado.[116] Esa tradición anglicana genera una interpretación perdurable sobre la figura de Atanasio, que es útil a las lecturas de Laski sobre otro tipo de corporaciones en su relación con el Estado. Si bien Laski no menciona muchas de sus lecturas, es sabido que estaba bien informado sobre esta tradición teológica anglicana (o sea que su mención a Atanasio no es solo referencia a una oposición corporativa indiferenciada frente al Estado, sino que es una que se entronca con una larga discusión inglesa y recurre a uno de sus *topoi* más conocidos). Laski fue no solo un buen conocedor de la obra de Newman (como atestiguan las recurrentes menciones a su obra y carrera pública en *Authority in the Modern State*), sino también un conspicuo lector de la obra de Gwatkin.[117] Consideramos que solo en este marco se puede comprender el problema con profundidad y dar sentido a una mención como la de Schmitt que, creemos, tal como está presentada y si no se restituye este contexto, no lleva mucha luz al asunto (el rescate que hace Schmitt de Görres sobre Möhler es, en sí mismo, un problema historiográfico interesante, así como lo es la ausencia de mención a las derivas de la figura de Atanasio en la historiografía alemana de su época).[118]

Sobre la traducción y la edición

Tal como el propio Figgis lo declara en el prólogo a *Churches in the Modern State*, el núcleo de su texto está conformado por las cuatro conferencias pronunciadas frente al clero de Gloucester en 1911. Esto explica en cierta medida algunas particularidades de su estilo, ya que estos textos están marcados por la oralidad y fueron concebidos como *lectures*. Una de sus principales características estilísticas es la acumulación de oraciones subordinadas

---

[116] El problema sigue siendo mayor en la eclesiología contemporánea, ya que atañe a una parte de los fundamentos históricos de toda relación con el Estado. Cfr. Charles KANNENGIESSER, "Athanasius von Alexandrien in heutiger Sicht", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 109/3 (1987), pp. 276-293.

[117] Como vemos en su *Review* a Gwatkin, M. GWATKIN, *Church and State in England to the Death of Queen Anne*, Londres, Longmans, 1917, aparecida en *Harvard Theological Review*, 12/3 (1919), pp. 366-367, el mismo año en que hace mención a Atanasio por primera vez en *Authority and Modern State*. El comentario es terriblemente crítico del trabajo de Gwatkin en esa obra, pero muestra un pormenorizado conocimiento de sus líneas de trabajo y de otras obras del Profesor de Cambridge.

[118] Para una discusión del lugar de Atanasio en la teología histórica alemana posterior al artículo de Schmitt, cfr. M. TETZ, "Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 90 (1979), pp. 304-338, reimpr. *ib. Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius*, Berlín, 1995.

con la misma función sintáctica, pero que desde el punto de vista semántico aclaran, completan y repiten la primera oración con un efecto acumulativo. Si bien es comprensible esta elección gramatical desde el punto de vista de la oralidad, sus efectos a la hora de la lectura vuelven al texto bastante reiterativo y difícil de seguir. Al mismo tiempo, Figgis enlaza la argumentación de los distintos temas de las *lectures* a partir de ciertos ejemplos contemporáneos y asume que sus interlocutores-lectores están familiarizados con ellos, lo que no siempre es el caso, más de un siglo después y en un contexto ajeno al inglés. Por este motivo, hemos introducido algunas notas aclaratorias que explican los ejemplos utilizados por el autor y en este estudio preliminar realizamos un breve resumen de cada una de las conferencias y apéndices. En el caso de los personajes históricos, sólo hemos incluido algunas referencias menores asumiendo que algunos de ellos no son tan conocidos para un lector de lengua castellana. Para las citas que Figgis hace en su texto hemos respetado el formato en el que aparecen. Cabe hacer una mención especial a las extensas notas en latín y en alemán, tanto en el cuerpo del texto como al pie de página. En general, Figgis glosa estos textos o bien incorpora su contenido en el cuerpo de las conferencias. Sin embargo, en el caso de los extensos fragmentos citados de Gierke, el hecho de que los dejara en su lengua original es de por sí relevante y por este motivo, hemos respetado la decisión del autor. Una traducción al castellano presentaría ambigüedades y se apartaría necesariamente de la forma en que Figgis los entendió a comienzos del siglo XX. El criterio a la hora de traducir el texto de Figgis ha sido el de respetar la estructura gramatical del original, siempre que fue posible. Solo nos hemos tomado licencias mínimas allí donde la fidelidad al texto original oscurecía excesivamente su comprensión. Algo similar ocurre con el vocabulario utilizado por el autor. Hemos tratado de ser fieles al texto en la medida en que este tenía sentido en castellano. A modo de ejemplo, vale destacar que, siempre que ha sido posible, hemos mantenido la riqueza y la variedad de los términos para describir la vida de los grupos, pero por motivos obvios esto no ha sido posible siempre, ya que en muchos casos su traducción literal al español carecía de sentido o era en exceso redundante.

Iglesias en el Estado Moderno

John Neville Figgis

PRÓLOGO

Las cuatro conferencias que conforman el contenido de este volumen se pronunciaron frente al clero en Gloucester en junio de 1911 a pedido del obispo de la diócesis. Desde entonces, las he reescrito aunque manteniendo el formato de conferencia. Las presiones de otros trabajos son responsables por el tan largo retraso en la publicación. El primer apéndice contiene una presentación hecha en la *Royal Historical Society* y aparecida en su publicación, *Transactions*. Esta desarrolla en mayor detalle la tesis histórica que es el fundamento de la conferencia sobre "El gran Leviatán". El otro apéndice consiste en tres artículos sobre Creighton, Maitland y Acton que fueron contribuciones del autor para *The Guardian* en 1907. Puesto que tratan hasta cierto punto sobre el tema de las conferencias, me he atrevido a incluirlas con el gentil permiso del editor.

Unas pocas palabras pueden dilucidar el significado de este volumen. La palabra "Iglesias" en el título se utiliza sin ningún prejuicio teológico que denote a un grupo religioso de algún tipo. Acerca de la última parte de la conferencia "El punto de vista cívico", en caso de que algún lector le imputara al autor inculcar una actitud cobarde frente a la opresión industrial, le pediría que leyera junto a esta los dos sermones del Miércoles de Ceniza y del viernes siguiente impresos en *Antichrist.* Acerca del primer apéndice, desearía aquí aceptar la corrección sugerida por el Sr. C. N. Sidney Woolf en su valiosa obra sobre Bártolo. No tengo ningún tipo de dudas de que está en lo cierto sobre la importancia que le asigna en el desarrollo de las ideas al entusiasmo de los juristas del siglo XII.

En el capítulo sobre el "ultramontanismo", confío en que nada de lo que se haya dicho pueda herir el sentimiento religioso de otros cristianos. Es sobre el significado político de una autocracia eclesiástica sobre lo que hablo. Además, al reivindicar una vida inherente para las diferentes partes de la Iglesia católica, el escritor no debe ser interpretado como si esto implicara una independencia absoluta de la Iglesia de Inglaterra.

El principal objetivo de estas conferencias, aunque sea menor, se habrá cumplido si puedo haber persuadido al lector de ver que el problema concierne

no tanto a las pretensiones eclesiásticas sino a la naturaleza de la vida humana en la sociedad. Esta cuestión está trayendo condiciones especiales a la discusión desde direcciones muy diferentes. Ningún ideal del "gran Estado" podrá ser ulteriormente exitoso en hacer el bien anticipado, si sus fundadores ignoran los hechos fundamentales de la realidad de las sociedades pequeñas. El autor ha sido guiado en sus opiniones presentes, no por el deseo de defender derechos eclesiásticos, sino por la presencia opresiva de la doctrina austiniana y la percepción impuesta a él finalmente a través de Maitland y Gierke, de que es o bien falaz o profundamente inadecuado en relación con no poseer más que una justificación verbal.

Uno empieza pensando que Austin es autoevidente, uno aprende que muchas reservas se han planteado y, finalmente, termina tratando a su método como abstracto y teórico.

En la medida de los alcances de este aspecto de la cuestión, el escritor puede reivindicar que lo que aquí se plantea encarna los resultados fundamentales de más de veinte años de estudio. Desde que empecé en 1891 a estudiar el derecho divino de los reyes, le dediqué tanto tiempo como pude separar de otros y más inminentes asuntos, al estudio de aquellos autores en diferentes épocas que se ocuparon de problemas de filosofía política y más específicamente de la clase de problemas discutidos en este volumen. Sé cuán incompleto y exiguo debe aparecer lo que se ha escrito aquí. Pero le pediría al lector que recordara que si su expresión es apresurada, no es el producto de una levedad indolente o del deseo de promover una causa clerical. He llegado a diferentes nociones acerca de la naturaleza jurídica del Estado, la Iglesia y del individuo de aquellas que en un tiempo parecían tan claras. Si por una vez las personas entienden que nos ocupan los más profundos problemas de la vida de los hombres en comunidad, estarían menos inclinadas a condenar o a apoyar opiniones de fundamentos estrechos.

Tengo que agradecer a los Sres. Macniven y Wallace, Edimburgo, por su gentil permiso para citar *The Free Church of Scotland Appeals*, 1908, editado por el Sr. R. L. Orr.

Además, tengo que agradecer al reverendo A. Wicksteed por muchos consejos al corregir las pruebas y al reverendo Lionel Thornton por confeccionar el índice.

J. Neville Figgis

CONFERENCIA I

Una Iglesia libre en un Estado libre

Libera Chiesa in Libero Stato. Tal es el aforismo con el cual el artífice de la unidad italiana resumía el ideal de la actitud del Estado para la solución del problema perenne de los dos poderes. Si este ideal puede alcanzarse o no, es dudoso; que no se haya alcanzado, es un hecho. No obstante, se han hecho aproximaciones. El Sr. Gladstone solía decir que los ideales políticos nunca se realizaron. Esto puede ser verdad, pero de esto no se desprende que nunca fueran efectivos. La santidad cristiana no solo nunca se alcanza perfectamente, sino que es mucho menos cercana y se alcanza menos frecuentemente que los ideales éticos de los paganos o mahometanos. Sin embargo, con todo, conduce a una vida más elevada, no en grado sino en su especie, que aquella de todos los otros sistemas morales y religiosos. De este modo, pienso que podemos pasar un tiempo sin desaprovecharlo, discutiendo lo que implica reivindicar la libertad para la Iglesia, y lo que, de ser así, es lo mínimo que puede reivindicar sin cometer suicidio corporativo. Es sobre "lo mínimo que puede reivindicar" acerca de lo que hablaremos hoy. Algunos, tal vez, sin dudas, criticarán lo dicho aquí, especialmente en la tercera conferencia, y se quejarán de que es indebidamente conciliador para el Estado. No lo puedo evitar. Que la Iglesia pueda reivindicar bajo ciertas condiciones mucho más, puede ser verdad. Pero frente a un muy franco rechazo de su derecho a reivindicar nada, en esta coyuntura me parece mucho más provechoso discutir lo que ella debe reivindicar en la medida en que es una Iglesia, que lo que podría reivindicar si su derecho a una vida intrínseca fuera de una vez admitido universalmente por los hombres de Estado y los juristas.

Primero que todo, entonces, parece necesario aclarar que la propia noción de Iglesia, en tanto entidad independiente, es negada explícita o implícitamente en gran parte de la actual literatura polémica y es sometida de manera demasiado frecuente incluso por sus propios representantes. No digo que estemos todavía cara a cara con tal negación oficial y pública. Pero estamos

cara a cara en tanto es un presupuesto habitual y una teoría definida. Por ejemplo, en una de las audiencias del caso del canónigo Thompson, el Sr. Justice Darling admitió el resultado de que una ley de Dios haya sido modificada por una ley del Parlamento.[1] Esto, es verdad, fue un *obiter dictum*: todo lo que estaba dictaminado era si en la visión de ciertas palabras en la *Ley de la hermana de la esposa fallecida* podía recaer un mandato de prohibición contra el decano de Arches.[2] Nadie discute su competencia para interpretar una ley del Parlamento, o necesita quejarse de la Cámara de los Lores por sostener esta interpretación. Nadie discute que si la autoridad judicial suprema declarara que el Parlamento quería decir blanco cuando había dicho negro, este pronunciamiento sería ley a menos que fuera revocado. Pero el hecho es que el Sr. Justice Darling usó esas palabras, que expresan de una manera fuerte una actitud mental extendida entre los ingleses. Por supuesto que este *obiter*

---

[1] "Por mi parte, soy de la opinión de que este matrimonio que era antes contrario a la ley de Dios meramente porque el estatuto lo condenaba como tal, no lo es más y esto en virtud del estatuto que lo legaliza. Porque de otro modo, deberíamos tener aquí una declaración de que los estatutos reconocen un cierto contrato que continúa siendo contrario a la ley de Dios, y que sin embargo aprobar esto debe ser bueno por la ley de Inglaterra." ¿Por qué no deberían? *Law Reports*, *Probate Division*, 1910, p. 81.

[2] Tal como se explica en el *estudio preliminar*, el conflicto judicial entre el Banister y el canónigo Thompson, acerca de la prohibición de casarse con la hermana de la esposa tras su fallecimiento, daría lugar a un debate contemporáneo en la opinión pública. Las prohibiciones para casarse según los grados de parentesco habían sido estipuladas a partir del texto bíblico del Levítico en la famosa *Archbishop Parker's Table*. En el siglo XIX, el caso que daría lugar a una gran discusión era la prohibición de casarse con la hermana de la esposa luego de su fallecimiento. Más allá de las campañas para legalizar el matrimonio con la hermana de la esposa fallecida, al que la jerarquía anglicana se opondría, el problema se volvió más acuciante cuando algunos territorios dentro del Imperio británico aprobaron estas uniones. En 1906, una ley del Parlamento aprobó en Inglaterra este tipo de matrimonio contraído en las colonias. En 1907, estos matrimonios comenzaron a aprobarse también en Inglaterra. Sin embargo, los obispos de la Cámara de los Lores también aprobaron ciertas concesiones al clero, ya que ninguno de sus miembros estaba obligado a celebrar este matrimonio en sus parroquias. En 1907, Alan Banister deseaba casarse con la hermana de su mujer, quien había fallecido previamente, y en el verano de ese año viajó con su prometida a Canadá, en donde finalmente contrajo matrimonio en una iglesia presbiteriana de Montreal, creyendo que de acuerdo con la ley de 1906 su unión sería válida. A pesar de que la ley de 1907 terminaría validando retrospectivamente los matrimonios de los que no estuvieran domiciliados en las colonias, el canónigo Henry Thompson, siguiendo el consejo de su obispo, se negó a darle la comunión alegando que no podía hacerlo porque su matrimonio no estaba aprobado por la Iglesia e invocando la rúbrica del *Prayer Book*, que justificaba la exclusión de la comunión para quien fuera un malviviente abierto y notorio. La reacción de Banister no se hizo esperar y le escribió al obispo de Norwich solicitándole que bajo la *Ley de Disciplina Eclesiástica* su caso debía referirse a una Corte eclesiástica; en este caso, pasaría a la Corte de Arches y, de no aceptar esta propuesta, se vería obligado a apelar a la Corte civil del *Privy Council*. Más allá de la resolución del caso, a Figgis le servía para demostrar la creciente influencia del poder del Estado en cuestiones eclesiásticas, como el matrimonio y la excomunión. Al respecto, cfr. Bruce S. BENNETT, "Banister v. Thompson and Afterwards...", *op. cit*. (nota de los traductores).

dictum puede haber sido mero cinismo, una de esas bromas judiciales que causan "risa en la Corte" a partir de la sorpresa, no por la broma, sino por la comicidad. Pero si no fuera esto debe haber significado, supongo, algo por el estilo. La ley de Dios solo puede operar en la sociedad humana en la medida en que se expresa a sí misma en una promulgación positiva o en una costumbre reconocida. Estas leyes y costumbres pueden ser directas, el producto del legislativo superior o, bien, indirectas, los layes de algún otro cuerpo con poderes derivados de allí. Las reglas de la Iglesia de Inglaterra sobre la comunión eran de tal naturaleza y fueron derogadas por una ley del Parlamento a pesar de las palabras que se insertaron expresamente con una intención contraria. En la medida en que las palabras "malviviente notorio" se referían verdaderamente a esta pretensión, no sería irrazonable —y, ahora, en general, es reconocido— que el canónigo Thompson estaba mal asesorado al usar esta rúbrica en las fases tempranas del caso como parte de su justificación. Se podría argumentar que la palabra 'notorio' hacía referencia, no a la ley eclesiástica, sino a la opinión común, y que nadie puede ser considerado un malviviente notorio si hace lo que una ley del Parlamento lo faculta a hacer. El caso no sería distinto si la Iglesia no estuviera establecida,[3] puesto que en este caso un hombre excomulgado bajo estos términos tendría el derecho a presentar una causa por difamación y sería bastante fácil para un jurado asumir la visión de que 'notorio' hacía referencia a la moral general del país y no al código particular de un cuerpo religioso.

Pero el punto, en este caso, es la negación de la autoridad de los canónigos y de la abrogación de la *Table of Prohibited Degrees* por una mera ley del Estado. Es probable que en el caso de una comunión no establecida esto no se intentara. Sin embargo, es claro, a partir de la Ley de Calumnias e Injurias, que el fundamento para una excomunión tendría que estar específicamente establecido en los formularios o un poder definido de excluir otorgado por alguna cláusula o, bien, una vez más habría un conflicto entre las leyes, y la secta podría verse impedida de mantener sus propios ritos de exclusión. La mera ausencia de una religión establecida no aseguraría por sí misma libertad.

Por este motivo, no deseo discutir la eliminación del establecimiento. Al fin y al cabo, esto es irrelevante para el asunto. El problema real es la relación de las comunidades más pequeñas con la *communitas communitatum* que llamamos Estado y si estas tienen una existencia propia o si son meras creaciones del soberano. En efecto, podría ser verdad de hecho que la eliminación del establecimiento es la condición necesaria en este país para el reconocimiento de la Iglesia de esos principios que estoy tratando de postular. De ser así, sería un mero hecho, puesto que en el caso de la Iglesia

---

[3] Traducimos el término *established Church* como "Iglesia establecida". De todos modos, en el cuerpo del texto de Figgis se explica su utilización en inglés (N. de los T.).

establecida de Escocia este reconocimiento existe en gran medida, mientras que en algunos otros casos donde una Iglesia no está establecida seguiría sin una libertad verdadera.

Al mismo tiempo, puesto que el uso del término 'establecimiento' para denotar a la Iglesia de Inglaterra es en gran medida responsable por la forma y no el contenido de nuestras dificultades, estaría bien decir unas pocas palabras sobre el asunto. La palabra 'establecer' me parece que ha cambiado su connotación en algún punto en el transcurso del siglo XVIII. En la apología de los Comunes de 1604, después de decir que "no habían venido en un espíritu puritano y browniano a introducir su paridad o a trabajar en la subversión del estado eclesiástico", continúan señalando que no "desean tanto que ningún hombre en relación con la debilidad de la conciencia pueda ser eximido por el Parlamento de la obediencia a las *leyes establecidas* como que nuevas leyes puedan ser aprobadas".[4] Aquí la frase evidentemente se utiliza para denotar las leyes del acuerdo isabelino. La Iglesia de Inglaterra se establece por ley; si tal frase hubiera sido utilizada entonces, no habría significado fundada por la ley, sino establecida por la ley. No se refiere al origen de la Iglesia, sino a su control.

Así, pues, estas palabras indican las siguientes cosas. La serie de cambios legales que comenzaron en el reinado de Enrique VIII prácticamente habían destruido el beneficio del clero y subsumido a todos los funcionarios a la ley del país; el acuerdo isabelino sancionado por la *Ley de Uniformidad* había "establecido", o intentado establecer, una y solo una forma de servicio legal en la Iglesia de Inglaterra en contraposición a la antigua variedad de usos de diócesis en diócesis, mientras que la *Ley de Supremacía* (bajo la cláusula octava de la cual la *Court of High Commission* era parte) y los numerosos estatutos contra la propaganda romana y jesuítica habían rodeado al régimen de un bastión policial contra todos aquellos que intentaran perturbarlo.[5] Lo que los Comunes estaban considerando era el hecho del acuerdo y su sanción en la ley de Inglaterra. No tenían una noción de una Iglesia establecida opuesta a una no establecida, puesto que en nuestro sentido de la palabra esta última era una concepción que no se les habría cruzado por la cabeza aunque fuera afín a la de Robert Browne en su *Reformation without Tarring for Any*. Pero luego de la revolución y aun más después de la unión con Escocia en 1707, las cosas habían cambiado. Con la *Ley de Tolerancia* vino un estatus legal definido para los cuerpos religiosos diferentes a la Iglesia de Inglaterra. Con el cisma de los *non-jurors*[6] vino la negación definida de parte de los más

---

[4] El documento aparece en *Statutes and Constitutional Documents* de Prothero, pp. 286-293.

[5] Se trata del Tribunal Supremo Eclesiástico de Inglaterra instituido en 1559 con el objetivo de instrumentar las Leyes de Uniformidad y Supremacía (N. de los T.).

[6] El *Non-juring Schism* fue una división en la Iglesia oficial en Inglaterra, Escocia e Irlanda tras la deposición y el exilio de Jacobo II y VII durante la Gloriosa Revolución de 1688. El clero

fuertes episcopalistas de la necesidad o importancia del establecimiento, mientras que con la unión se presentó el espectáculo de dos Iglesias, una presbiteriana y otra episcopal, igualmente establecidas en el Reino Unido. Todas estas consideraciones, ayudadas por el crecimiento del voluntarismo en Escocia, llevaron a esa distinción entre Iglesias establecidas y no establecidas, lo que nos parece muy natural, pero era inconcebible no solamente en la Edad Media sino también durante gran parte del siglo XVII. En lugar de hablar de la Iglesia establecida por ley, los hombres empezaron a hablar de la Iglesia establecida y, en última instancia, aunque tal vez más en Escocia que en Inglaterra, simplemente del *establishment*. La palabra comenzó a tener el significado de "privilegio" u, oficialmente, la religión del Estado diferente de la de aquellos cuerpos que, aunque eran tolerados y en un sentido establecido (como dijo lord Mansfield), eran privados en su naturaleza al compartir el carácter oficial o nacional. Luego de esto, para aquellas personas desprovistas de una mentalidad histórica fue sencillo alcanzar la visión de que la Iglesia era una institución fundada y apoyada por el Estado para sus propios objetivos, sin poderes de ningún tipo, salvo aquellos delegados por el Parlamento. Esta noción fue estimulada por la pretensión católica romana de que los sucesos del siglo XVI no eran en ningún sentido un desarrollo, sino la sustitución de un cuerpo enteramente nuevo, mientras que, por otro lado, el rechazo puritano del sistema católico en su totalidad había llevado, dentro de la Iglesia de Inglaterra, al atrincheramiento de un fuerte cuerpo de opinión igualmente ansioso de confinar a la Iglesia dentro del ámbito del protestantismo del siglo XVI. Todo esto fue reforzado por el crecimiento de la soberanía parlamentaria y lo que el Prof. Dicey enseñó a llamar el principio de legalidad en su *Law of the Constitution*.[7] La magnitud con la que el Parlamento ha absorbido para sí toda clase de jurisdicción, junto al prejuicio legal que consideraremos a continuación, han contribuido a producir un estado de cosas para la mayor parte de las personas, en el cual no solo no existen derechos intrínsecos en la Iglesia establecida, sino tampoco para ningún cuerpo religioso, para ninguna sociedad secular, ni siquiera la familia, mientras que para muchos otros cualquier noción de una regla de moral diferente a la de la regla de la ley parece una blasfemia. Un ejemplo capital es la actitud de los juristas frente al derecho internacional. El derecho internacional, como es bien sabido, no puede ser subsumido dentro de la rúbrica de Austin, ya que por la propia naturaleza del caso no es impuesto por un soberano determinado. En consecuencia, entre muchos juristas ha prevalecido (a diferencia de los publicistas) una suerte de prejuicio frente a este, ya que en la medida en que no posee sanciones irresistibles, no solo no se trata de una ley, sino

---

debía jurar fidelidad al monarca reinante y algunos rechazaron hacerlo frente a Guillermo II y María II (N. de los T.).

[7] En inglés, *rule of law* (N. de los T.).

tampoco incluso de una costumbre; además, como si al gozar de una sanción física ni siquiera se deseara que la opinión pública fuera estimulada al punto de demandar que las relaciones internacionales no se condujeran de acuerdo con las reglas de la acción, salvo las de la conveniencia inmediata. En otras palabras, esta exaltación del soberano austiniano ha llevado a la depreciación, no solo de la religión y de la moral, sino también de toda acción estatal con excepción del más puro maquiavelismo y, lógicamente empleada, habría justificado el peor de los excesos del barbarismo. De hecho, creo que esta concepción de la ley no es más que justificable de manera verbal, y en la práctica peligrosa. Pero intentaré mostrarlo más adelante. Por el momento, nos referimos al hecho de negarle a la Iglesia cualquier vida inherente. Déjenme citar al Prof. Dicey en su *Law and Public Opinion*. La *Ley de Divorcio* de 1857 se ha visto popularmente como una gran invasión a los derechos de la Iglesia en la medida en que fuerza a quien le incumbe, no ciertamente a casarse, sino a permitir el uso de su iglesia para el matrimonio de personas divorciadas. El Sr. Dicey, sin embargo, escribe lo siguiente de tal estrecha excepción permitida por la ley:

> Un clérigo de la Iglesia de Inglaterra es después de todo un funcionario de la Iglesia nacional, pero bajo la Ley de Divorcio se le permite rechazar la celebración de un matrimonio de cualquier persona cuyo matrimonio anterior se haya disuelto a causa de su adulterio. Así pues, a un clérigo, mientras actúa como funcionario del Estado, se le permite virtualmente pronunciar como inmoral un matrimonio permitido por la moralidad del Estado.[8]

Esta es la visión, entonces, de esta eminente autoridad que representa, debería suponer, mejor que ningún otro hombre, la opinión promedio del altamente calificado jurista, y es nuestro mayor experto vivo en derecho constitucional. Le disgusta la mínima libertad permitida en la ley de 1857 (que el Sr. Gladstone nunca cesó de cuestionar por ser contraria a la libertad de la Iglesia), y a regañadientes ve en este permiso una concesión a un poder no nacional. Es claro que el escritor denuesta la noción de que la Iglesia cristiana puede tener una ley superior que la del Estado; en efecto, parecería ir más allá e identificar el derecho legal con el moral. Aunque esto no se afirma definitivamente como la visión del autor, no obstante el hecho de que la ética y no menos la religión es la creación del Estado, parece ser su sentimiento. Se puede alegar que esta actitud es una consecuencia solamente del establecimiento y que si la Iglesia no estuviera establecida, desde un punto de vista legal, cesaría de ser nacional y su autoridad espiritual inherente sería inmediatamente reconocida. ¿Esto es verdad? Que un cambio en tal dirección se diera es probable, pero esto no implica necesariamente la ausencia del

[8] *Law and Public Opinion*, p. 315.

establecimiento y las nociones jurídicas como existen, tal libertad probablemente se quedaría a mitad de camino de la deseada. Tenemos en este asunto uno o dos ejemplos frente a nuestros ojos. Veamos la luz que arrojan sobre el problema.

Nadie alegaría que en el Reino Unido la Iglesia romana es un cuerpo establecido en un sentido técnico. Ciertamente se podría haber pensado que esta crearía reglas para sus propios miembros y en muchos aspectos así lo hace. Las discusiones recientes sobre el decreto *ne temere* lo han esclarecido.[9] Si se hubiera alegado que el decreto debería haber tenido algún impacto sobre la cuestión del matrimonio legal sería en efecto una invasión de la esfera del poder civil. Pero no satisfechos con la afirmación de este indudable hecho, muchos han ido más allá. Se dice que un miembro del Parlamento que representa a una gran universidad "negó que cualquier Iglesia tuviera el poder o el derecho de agregar sus propias condiciones a las que la ley consideraba suficientes en el caso de un matrimonio civil".[10] Puede decirse que esta es una opinión aislada que no representa la política del gobierno ni la práctica de las Cortes. Pero es evidencia suficiente del estado mental de muchos ingleses y sus resultados lógicos solo pueden designarse como absurdos. Si *per impossibile* las sugerencias de este brillante dramaturgo, que le enseña al mundo moderno que la moralidad debe alcanzarse, y que el divorcio debería hacerse "de la manera más barata, fácil y secreta posible", este principio volvería imposible para cualquier cuerpo religioso mantenerse a sí mismo frente a un adulterio promiscuo que lo hiciera posible. Además, el ataque al matrimonio monógamo, en tanto institución permanente, es tan universal e importante que en cualquier momento tales medidas podrían proponerse y ni la más disparatada imaginación las llamaría cristianas.[11]

Sin embargo, aunque el matrimonio está en el centro de la tormenta, no es de ningún modo la única cuestión en la que podemos detectar un rechazo por

---

[9] Decreto aprobado por el papa Pío X en 1907 y que entró en vigor en 1908. El decreto regulaba las condiciones de los matrimonios de los católicos. En 1911 se produjo un debate en Gran Bretaña e Irlanda acerca de los alcances del decreto. Nuevamente, se trata del conflicto entre las condiciones de validez del matrimonio estipuladas por la Iglesia —en este caso, la católica— y el Estado (N. de los T.).

[10] "Incluso si este decreto en su efecto hubiera sido restringido a los miembros de la religión romano católica en Irlanda, lo habría rechazado amargamente porque no creo que sea el poder, el deber o el derecho de ninguna Iglesia agregar sus propias condiciones a lo que la ley considera ser suficiente en el caso de un matrimonio civil." Es claro que, sobre este principio, en su desarrollo temprano, la Iglesia cristiana estaba obrando de manera equivocada al establecer para sus propios miembros un estándar superior de moral que aquel en el mundo pagano. *Parliamentary Debates*, Feb. 7, 1911, col. 151.

[11] Cf. Ellen KEY, *Love and Marriage*, especialmente cap. VIII: "Free Divorce", y C. GASCOIGNE HARTLEY, *The Truth about Woman*. Estas dos obras solamente mostrarán al lector lo que los ataques abiertos están haciendo a cada elemento de la moralidad.

parte de los hombres de Estado y los juristas a que los cuerpos religiosos se desarrollen de acuerdo con su espíritu intrínseco y no meramente según una regla impuesta de forma externa. Una valiosa lección es el famoso caso de las *Free Church of Scotland Appeals*. Lo podemos leer de manera extensa en la reedición del informe oficial del Sr. Orr. Recuerdan los hechos. Un grupo importante de la gran *Free Kirk*, que había surgido de la disrupción de 1848, bajo el liderazgo del *principal* Rainy, se había esforzado por promover la unión con un cuerpo más antiguo, los *United Presbyterians*. Esta unión, que finalmente se llevó a cabo, fue resistida por un pequeño cuerpo denominado los *Wee Frees*, que declararon que la fusión había sido *ultra vires*.[12] El cuestionamiento más importante de su parte es el que sigue a continuación. Se afirmó que se había hecho una interpretación más flexible de las declaraciones de fe y que abandonar la rígida doctrina calvinista era destruir los fundamentos y que la identidad de la *Free Kirk* en la nueva *United Free* no se mantendría. En segundo lugar, se alegó que Chalmers y su partido, mientras objetaban algunos abusos de la *Kirk* establecida, también se habían declarado a favor del principio del establecimiento y, ahora, esto se había abandonado mediante la unión con los *United Presbyterians*, un cuerpo que adhería al voluntarismo. Estos cuestionamientos fueron aceptados por la Cámara de los Lores, frente a la que el caso se planteó en última instancia. En otras palabras, la ley mediante la cual la unión se había realizado se condenó como *ultra vires* y toda la propiedad de la *Free Kirk* se adjudicó a la pequeña comunidad (o *Wee Frees*), que se mantuvo fiel a las nociones originales. Esta decisión parecía ser lo suficientemente absurda desde el punto de vista práctico, pero sus resultados en Escocia habrían sido trágicos si este fallo se hubiera cumplido. Tan extendido fue el descontento que se aprobó una ley del Parlamento que creaba un cuerpo de comisionados con el poder de repartir la propiedad en partes equivalentes, de manera que se considerara equitativa entre las dos partes de la *Fee Kirk*, y esto sin tener en cuenta la decisión reciente. Esto, sin embargo, no modifica el hecho de que el fallo de la Cámara de los Lores expresaba la mentalidad de los juristas ingleses sobre una cuestión de tanta importancia y nos muestra cómo mirarían cualquier reivindicación de una vida independiente de un cuerpo religioso. Puesto que estos cuerpos eran “Iglesias libres”, la cuestión no se complicaba con ninguna consecuencia restrictiva del *establecimiento* estatal. El problema se presentó de una manera más universal y la decisión debería servir como advertencia para aquellos que piensan que la eliminación del establecimiento de por sí evitaría todo el riesgo de una acción inconveniente de parte del Estado. No indagaremos aquí en qué medida esta “reivindicación de derecho” originalmente avanzada ha afectado el asunto. Lo cierto es que los lores (con la excepción de lord Mac-

---

[12] Es un acto realizado por un miembro de una corporación que va más allá de las condiciones estipuladas en el *trust* original que la conformó (N. de los T.).

naghten[13] y lord Lindley) se vieron incapacitados de concebir la noción de una Iglesia que rechazara en todo momento considerar más que los términos del *trust*.[14] Tácitamente, aunque no de manera explícita, negaron cualquier poder real o intrínseco de desarrollo y, además, lejos de rechazar la consideración de cuestiones teológicas, escucharon una larga argumentación del Sr. (en la actualidad, lord) Haldane designado para mostrar que, desde el más alto punto de vista hegeliano, el calvinismo y el arminianismo eran en realidad la misma cosa. Los lores estaban obligados a hacer esto con el objeto de juzgar si la nueva ley se oponía o no al *trust* original. Así pues, por un lado, el fallo le niega a la *Free Church* el poder de definir y desarrollar su propia doctrina y, por el otro, mientras niega la interferencia con los asuntos teológicos, prácticamente la ejerce bajo la excusa de considerar si la cuestión del *trust* había sido violada o no. Si se ha admitido la vida real de los cuerpos religiosos, la pregunta de si la nueva teología del cuerpo unido estaba o no de acuerdo con aquella de la antigua *Free Kirk* se habría vuelto una de hecho y no de derecho y, en ese caso, la abrumadora mayoría a favor de la unión habría sido evidencia suficiente.[15] Pero esta visión no se ha adoptado.

---

[13] Algunas de las frases de lord Macnaghten son dignas de ser citadas: "La pregunta, por lo tanto, me parece ser esta: ¿Estaba así pues la Iglesia purificada —la *Free Church*— tan vinculada y atada por los preceptos de la Iglesia de Escocia prevaleciente en la época de la *disrupción* que el abandono de estos preceptos en cualquier asunto sustancial sería una violación de esa profesión o testimonio que puede ser llamada el estatuto no escrito de su fundación y así necesariamente implica una violación del *trust* en la administración de los fondos entregados para el único propósito del mantenimiento de la *Free Church* —la Iglesia de la disrupción—? ¿Estaba la *Free Church* por la propia condición de su existencia obligada a ceñirse a sus estándares subordinados con tal fuerza desesperada que ha perdido sujeción y contacto con el estándar supremo de la fe? Era desde su nacimiento incapaz de cualquier crecimiento y desarrollo? ¿Era ella (en una palabra) una rama muerta y no una Iglesia viviente?" ORR, *Free Church of Scotland Appeals*, p. 573.

[14] Hemos optado por dejar el término en su lengua original. Sobre la noción de *trust*, cfr. Frederic W. MAITLAND, "Trust and Corporation", en David RUNCIMAN y Magnus RYAN (eds.), *State, Trust and Corporation,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 75-130 (N. de los T.).

[15] "*Mr. Haldane*: Bien, milord, mi argumento en el *estrado* de vuestra señoría es este, que si me preguntan cuál es la prueba de identidad, la prueba de la identidad personal de esta Iglesia, reside no en la doctrina sino en su vida, en la continuidad de su vida, tal como es afirmada por el hecho que la mayoría ha mantenido constantemente al hacer esas cosas, que están dentro de su competencia según nuestra opinión", ORR, p. 518.

Nuevamente con referencia al reclamo de relajar los términos de la suscripción, lord Macnaghten continúa: "Si la Iglesia tiene el poder de morigerar la rigurosidad de las *formulae* requeridas de sus ministros y funcionarios[,] de tal modo de evitar la ofensa de las conciencias de los más concienzudos y de mantener dentro de su redil a los más aptos y más iluminados de sus aspirantes[,] esto es todo lo que se requiere. Que esta tiene este poder no tengo dudas. Estas *formulae* fueron impuestas por una ley del parlamento. Si le deben su fuerza y eficacia en la Iglesia establecida a las leyes del parlamento, la *Free Church* ha rechazado las ordenanzas de los hombres y la autoridad del Parlamento y es libre de regular sus propias *formulae*. Si en

Otros ejemplos más pertinentes al tema general, aunque una importación menos peligrosa para los ingleses, pueden citarse a partir de más de un Estado continental. En el caso de la *Ley de Asociaciones* y de la *Ley de Separación* en Francia, tenemos ejemplos de tiranía estatal que "salta a la vista".[16] Con la primera se confiscó la propiedad de los benedictinos ingleses, aunque se habían establecido en Francia con un objetivo perfectamente legal y bajo la fe de la protección estatal. Para hombres y mujeres se volvió un crimen vivir juntos una vida en común sin un permiso especial obtenido por el gobierno; y, como sabemos ahora, en contra de la intención del proponente original, el permiso se retiró en casi todas las comunidades, aunque pienso que se hicieron algunas excepciones para las hermanas enfermeras. Si alguien tiene dudas de que se practicó y buscó una persecución más definida, le sugeriría que examine los discursos hechos por el primer ministro francés Émile Combes en defensa de la aplicación de la ley. Están publicados con el título *Une Campagne Laïque*, prologado por una diatriba de Anatole France. Es verdad que la persecución religiosa no fue de las convicciones religiosas en tanto tales, sino del derecho de todas las asociaciones a desarrollar la religión en una vida común, sobre la base de que nominalmente, tales grupos eran enemigos de la omnipotencia del Estado. Era más que la aserción de la teoría (que intentaré explicar luego), denominada la teoría de la concesión de la vida corporativa en una forma extrema, puesto que no solo le negaba a los cuerpos la posición legal de personas corporativas, sino que les negaba a los individuos el derecho a vivir juntos y, de hecho, disolvió y dispersó a los hogares monásticos. Un ejemplo similar de interferencia del Estado puede encontrarse en la *Ley de la Separación*, aunque no en el principio de disolver el *concordat* y establecer a la Iglesia y el Estado de manera separada. La nueva ley, lejos de reconocer los derechos de los católicos franceses en su propia forma de gobierno, cuanto menos los deja en la duda. La propiedad de cada parroquia debía investirse en una *association cultuelle*, pero no había garantía en estas asociaciones para aquel gobierno episcopal solo reconocido por los católicos. Nada había que impidiera a un pequeño grupo de descontentos tomar el control de la maquinaria y remover al obispo del poder. Se argumenta persistentemente que el papa había sido mal aconsejado en repudiar las concesiones del gobierno y rechazar el permiso de que los católicos aceptaran

---

la Iglesia establecida le deben su fuerza completamente o en parte al reconocimiento anterior de la Iglesia, la *Free Church*, tal como me parece, al pretender actuar ser reconocida por sus adherentes en virtud del carácter de una Iglesia nacional, y al proceder regularmente de acuerdo con la constitución de la Iglesia, puede hacer lo que la Iglesia hizo en el siglo XVII", *ibíd*., p. 576.

[16] Se trata de la *Ley de Asociaciones* de 1901 que, si bien reconocía la libertad de asociación, afectaba principalmente a las congregaciones religiosas, tal como se describe en el texto de Figgis. La *Ley de Separación* entre la Iglesia y el Estado se aprobó en 1905 y sentó las bases del secularismo de la Tercera República (N. de los T.).

estas asociaciones de culto. No pretendo decir si el revuelo universal de la declarada estrechez de miras del cardenal Merry del Val fue justificado o no. Puede ser que aquí, así como en otros ejemplos, hubiera sido sensato, por el bien de los beneficios, admitir una intromisión en los derechos y, en la medida en que la lealtad de los católicos estuviera asegurada, las asociaciones podrían haber funcionado suficientemente bien. Pero estoy seguro de que, con base en la teoría, la acción del papa estaba claramente justificada, si es que tenía razón acerca de los hechos:

> En la medida en que no fuera legalmente y ciertamente evidente que la constitución divina de la Iglesia, los derechos inalterables del pontífice romano o del obispo, como su autoridad sobre la propiedad necesaria de la Iglesia, particularmente los edificios sagrados, estarían irrevocable y completamente seguros en dichas asociaciones.

Es decir, esto niega ese derecho en la medida en que concierne a las cuestiones de propiedad en la Iglesia, mientras pienso que no permite construir otras iglesias. Pero esto no es todo. Puesto que el papa se negaba a aceptar la *Ley de Separación*, la propiedad se otorgaba al municipio. Las autoridades locales estaban obligadas a no interferir con el culto religioso, y también a encargarse de las reparaciones. En el caso de que cualquier edificio se encontrara en un estado calamitoso, de modo que no estuviera apto para su uso, podían cerrarlo. En algunos distritos donde las autoridades eran anticristianas, este era el curso de acción que emprendían. Impedidos de cerrar las iglesias para el culto, se negaban a repararlas y, también, a permitir que los católicos las repararan bajo su propio costo, mientras que ninguna otra iglesia podía construirse sin su permiso. En el plazo de unos pocos años serán capaces de ordenar que las iglesias se cierren alegando que ya no están más aptas para su uso. Esta política, por supuesto, no es universal, se dice que solo se aplica a los edificios sin mérito arquitectónico y que sería difícil endilgársela al gobierno como un todo. Pero es solo un ejemplo más del definido espíritu persecutorio de los positivistas franceses, lo que efectivamente va bastante más allá de la ley actual. Durante los debates sobre la ley, un diputado solicitó abiertamente que el culto público se prohibiese en las catedrales; y otra expresión se cita con frecuencia: "Hemos extinguido en el cielo esas luces que los hombres no volverán a encender jamás". Todo esto, y otros hechos, me parece que es clara evidencia de un intento organizado de manera definitiva y fuertemente sostenido para establecer un Estado-Iglesia positivista y mantenerlo mediante la persecución. Esta posición fue realmente contemplada por Comte y, en consecuencia, despertó el aborrecimiento de Mill, quien admiraba su sistema por otros motivos. Es admitido tácitamente por Émile Combes y puede verse también en funcionamiento en Portugal. Tales peligros pueden parecer remotos en este país, y su influencia real sobre la religión es sin dudas más fuerte. Pero estos hechos sirven para

mostrar lo absurdo de la noción de que el espíritu perseguidor se limita a los creyentes en la religión, mientras definitivamente un poco surge del dogma de la omnipotencia del Estado.

Otro ejemplo incluso más notable es el *Kultur-kampf*.[17] Este es más sorprendente porque es un caso en el que el hombre más fuerte del Estado del siglo XIX estuvo a la altura. Es incluso más pertinente para Inglaterra porque no se refería al intento de destruir el cristianismo, sino más bien de mantener una forma particular de este con cuya manera muchos de nosotros simpatizaríamos aquí mayormente. El príncipe Bismarck, aunque era protestante, pensaba que veía en el movimiento de los *antiguos católicos* una oportunidad esperanzadora de destruir finalmente el poder de Roma en Alemania.[18] La revolución luterana fue solo parcial y no había tenido nunca la posibilidad de ganar a los Estados católicos después del siglo XVI. Pero ahora, debido a la relativa novedad de la doctrina de la infalibilidad papal y al hecho de que algunos de los más doctos e influyentes de los católicos germanoparlantes, por ejemplo Döllinger y Strossmayer, se habían opuesto a la

---

[17] Término utilizado para hacer referencia al conflicto que opuso al canciller del Imperio alemán Otto von Bismarck a la Iglesia católica en este territorio. El partido católico del *Zentrum* se oponía a la unificación alemana bajo la hegemonía prusiana protestante y defendía una idea federal apoyándose en la Baviera católica y en Austria. Entre 1871 y 1878, Bismarck se lanzó a una lucha legislativa contra la Iglesia católica en el Imperio que, entre otras cosas, volvía obligatorio el control de las escuelas católicas por parte del Estado, decretaba la expulsión de los jesuitas, declaraba la obligatoriedad del matrimonio civil y suprimía las subvenciones a la Iglesia. Ante la resistencia del clero a acatar estas medidas, muchos miembros fueron encarcelados y expulsados y se disolvieron algunas órdenes religiosas. Cfr. en principio Georg FRANZ, *Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preußischen Kulturkampfes*, Múnich, Verlag Georg D. W. Callwey, 1954; Ronald J. ROSS, *The failure of Bismarck's Kulturkampf: Catholicism and state power in imperial Germany, 1871-1887*, Washington, DC, The Catholic University of America, 1998; Michael B. GROSS, *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2005; Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011 (N. de los T.).

[18] Luego del Concilio Vaticano I (1870-1871), varios grupos católicos en Austria, Hungría, el Imperio alemán y Suiza rechazaron el dogma de la infalibilidad papal aprobado por este concilio y decidieron apartarse de la Iglesia católica. En la primavera de 1871 se realizó un importante encuentro de sus participantes en Múnich, al que asistieron miembros de distintas confesiones protestantes, entre ellas, la Iglesia anglicana. Ignaz von Döllinger, uno de los más importantes historiadores de la Iglesia católica, apoyó el movimiento, pero nunca formó parte de la Iglesia católica antigua. Sin embargo, por sus críticas a la infalibilidad papal moriría habiendo sido excomulgado. Cf. Günter EßER, *Die Alt-Katholischen Kirchen,* Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 2016, *ib*, "Alt-Katholische Kirche und Zweites Vatikanisches Konzil", *Ökumenische Rundschau*, 62 (2013), pp. 481-502. Sobre los estrechos contactos con la Iglesia de Inglaterra (y, en líneas generales, con la comunión anglicana hasta el día de hoy), cfr. Stewart J. BROWN y Peter B. NOCKLES, *The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830-1930* , Cambridge, Cambridge University Press, 2012 (N. de los T.).

definición, parecía una buena oportunidad para remover los últimos grilletes de la autoridad romana. El movimiento de los *antiguos católicos*, si bien estaba suficientemente apoyado por el gobierno, podría absorber a todos los elementos católicos y surgir una nueva Iglesia, si bien no luterana, al menos no romana e instrumento del Estado.

El conflicto se extendió. Las famosas *Leyes Falk o Mai* se aprobaron para asegurar la victoria del gobierno; los obispos y algunos otros fueron apresados por largos períodos.[19] Pero todo fue en vano. Aunque la doctrina de la omnipotencia estatal fue proclamada en términos que podrían haber satisfecho a Maquiavelo, las convicciones de los católicos alemanes y su lealtad a Roma fueron una prueba contra la persecución. Y, a pesar del dicho "No iremos a Canossa", a la larga el príncipe Bismark fue forzado a capitular y la Iglesia romana obtuvo un triunfo incondicional. Los detalles del conflicto no nos conciernen. Pero sí sus principios, puesto que fue de manera ostensible un conflicto entre los creyentes de la doctrina del absolutismo estatal y aquellos que se aferraban al derecho de una sociedad religiosa para crear sus propias reglas y dirigir a sus propios miembros. El hecho de que nuestras simpatías puedan estar depositadas en muchos aspectos en los *antiguos católicos* (como en su lucha contra el absurdo absolutismo papal), de ningún modo debería cegarnos sobre el conflicto real en Bismark y sus oponentes. Ciertamente, nadie que crea en la libertad de conciencia puede hacer otra cosa que regocijarse de la más asombrosa catástrofe en la carrera del siempre victorioso hombre de Estado. Les recomendaría que consulten sobre este tema en la *History of the Papacy in the Nineteenth Century* de Nielsen. El posicionamiento del obispo Nielsen está lejos de ser romano católico, pero deja en claro a cualquier lector que la acción del gobierno prusiano no era justificable y, en el sentido más estricto, una persecución religiosa.

Menciono estos casos continentales porque todos ayudan a mostrar que la doctrina contra la cual estamos obligados a luchar no es un prejuicio especial de la mente inglesa, sino que es parte de la herencia común de Europa, y probablemente de manera más aguda en estos países donde el derecho civil romano se ha "recibido" por siglos. Así como el derecho de la sociedad religiosa a existir y a desarrollar su propia vida intrínseca es un derecho elemental

[19] Las *Leyes Falk o de Mayo* fueron una serie de leyes aprobadas por el Parlamento prusiano entre el 11 y el 14 de mayo de 1873, que regulaban cuestiones como la desafiliación religiosa, las medidas eclesiásticas que afectaban la vida, la libertad y el honor de los ciudadanos, el establecimiento de la *Real Corte de Justicia para Asuntos Eclesiásticos*, que estipulaba que el clero alemán quedaba exento de responder jurídicamente fuera de Alemania, la regulación de las normas de educación y registro cívico de los sacerdotes que, entre otras cosas, determinaba que estos debían realizar el *Abitur* en un *Gymnasium* y estudiar teología al menos tres años en una universidad alemana. Entre 1874 y 1876 se continuaron aprobando otras leyes en este sentido, entre las que se destaca la *Ley de Registro Civil* de los nacimientos, matrimonios y defunción (N. de los T.).

de toda sociedad política, del mismo modo la pretensión del Estado de una autoridad sin control y en última instancia arbitraria es una pretensión universal y no meramente el producto de nuestras condiciones particulares o del establecimiento y la dotación de la Iglesia de Inglaterra. Al mismo tiempo, puede ser más conveniente considerar el asunto fundamentalmente desde un punto de apoyo de los ingleses o al menos de los ciudadanos del Reino Unido.

Volvamos al caso de las Iglesias escocesas. ¿Acaso no parece como si hubiera algo fundamentalmente equivocado en una decisión que se reveló casi insostenible como aquella de la Cámara de los Lores? El fallo, se dice, podría haber sido ejecutado solo al precio de algo así como una guerra civil y, de hecho, produjo disturbios en lugares antes del acuerdo hecho para revocarlo. Más allá de cualquier punto de vista especial o técnico, lo que encontramos en este caso es que los juristas se negaron a considerar un cuerpo como la Iglesia, como una sociedad con un principio de vida intrínseca, pero la vincularon rígidamente mediante la mano muerta de sus documentos originales. La construyeron como un mecanismo, no como una vida orgánica. La decisión concreta solo puede compararse con que una Corte inglesa hubiera elegido otorgarle toda la propiedad de los católicos romanos ingleses a alguien que se hubiera negado a acatar los decretos vaticanos alegando que eran *ultra vires* y que el fallo se hubiera pronunciado tras una discusión en la Corte sobre el significado del credo del papa Pío V. Tal como vemos, a pesar de las declaraciones en sentido contrario, encontramos a los jueces inclinados a discutir precisamente esas cuestiones teológicas sobre las cuales habían confesado su incompetencia. Dado que se negaron a reconocer a la sociedad como tal, y solamente consideraron a los *trusts*, no estaban capacitados para tratar estas cuestiones de hecho y considerar la opinión de los miembros de la Iglesia sobre si eran *ultra vires* o no. Se vieron forzados, a pesar de sí mismos, a adentrarse en la cuestión de los términos del *trust* mientras al mismo tiempo se manifestaban neutrales. Así, pues, tenemos el espectáculo tragicómico de lord Haldane, el traductor de Schopenhauer, con su agudo genio metafísico, alimentado por la *Encyklopädie*, buscando presentar los resultados de sus reflexiones sobre el verdadero significado de la Confesión de Westminster frente a la mentalidad característicamente anglosajona de lord Halsbury y lord James de Hereford. Permítanme leerles uno o dos pasajes:

> *Sr. Haldane*: Milord, está asumiendo, si lo puedo decir de manera respetuosa, una concepción antropomórfica del ser supremo. Es muy difícil discutir estas cosas, pero debo decirle milord que está asumiendo que el ser supremo se encuentra respecto de un hombre en particular en la relación de otro hombre, una causa externa a Él en espacio y tiempo y actuando en espacio y tiempo, y separado de Él como una cosa es separada de otra. El punto integral de la enseñanza especulativa ha sido que esto no es así; el punto integral de la Iglesia ha sido que esta es una concepción inadecuada

y, en cualquier caso, sin recurrir a una explicación, se han debido mantener ambas cosas en armonía y reconciliables.

Lord James de Hereford: Mr. Haldane, hasta que usted me lo dijo no tenía la menor idea de que estaba concibiendo esto.
Mr. Haldane: Me temo, milord, que los teólogos tratarían muy severamente vuestra afirmación.
Lord James de Hereford: Le estoy muy agradecido.[20]

Cuando encontramos a los juristas seculares en el siglo XX tratando de decidirse entre los "desarrollos" legítimos e ilegítimos de la Confesión de Westminster nos sentimos casi como *Alicia en el País de las Maravillas*. Solo que es un país de la maravillas real, la más extraña de las realidades de la mente legal.[21]

Si intentamos ir más allá del juicio a la mente de los jueces y a la concepción de la ley que los domina, pienso que se encontrará que su fracaso de armonizar los hechos reside sobre todo en esto: que, en su visión, la Iglesia no existía para nada, es decir, la Iglesia en tanto unión social viva de hombres agrupados mediante lazos específicos, reunidos por medios definidos y actuando en virtud de una espontaneidad intrínseca de la vida que no es impuesta, sino original, que aunque puede ser regulada por la autoridad civil, no deriva de esta. Que esta era la concepción de la *Kirk* en la mente de Chalmers, es incuestionable: es ciertamente una ironía del destino que un cuerpo formado con el solo objeto de mantener un sentido apasionado de la libertad de la corporación haya sido declarado por las Cortes de la ley como carente de esa misma cualidad de la vida espontánea por el que los padres de la *disrupción* habían sufrido por afirmar.[22] Ahora, esta concepción no es meramente una reivindicación de la *Free Kirk* de los escoceses; es la noción

---

[20] ORR, p. 504.

[21] "La Iglesia es como un organismo; los materiales pueden cambiar, y puede haber un metabolismo de cada una de sus partes que la conforman pero sin embargo la Iglesia sigue preservando su vida orgánica a través del medio de su sistema de gobierno eclesiástico, que le otorga una Asamblea suprema, suprema en cuestiones de doctrina a la [que] su señoría se refiere, y que estoy de acuerdo en que fue una cuestión distintiva de doctrina en el momento en que la Iglesia fue fundada", ORR, p. 479.

[22] "Cada punto que han estado afirmando aquí, si hubiera sido planteado el día inmediatamente posterior a la *disrupción*, habría empañado lo que aquellos que habían llevado a cabo la *disrupción* habían hecho", ORR, p. 479.

"De nuevo, milord, este es el punto preciso sobre el cual la *disrupción* se llevó a cabo, y yo mismo no veo cómo mis amigos doctos pueden haber sostenido su lucha en el estrado sin ser en ese momento incapaces a los ojos de la *Free Church* de ser recibidos en su membresía con el argumento de que ellos estaban creando esa propia interferencia de las cortes civiles en asuntos espirituales de los que la *Free Church* se había apartado del Estado, para afirmarla de un modo incondicional. [La palabra "afirmar" debe estar seguramente mal aquí, a menos que la cláusula "libertad de la que" venga después de "asuntos espirituales"].

de cada secta religiosa que reclama tolerancia para sí. Nadie puede admitir realmente que su entidad se deriva del Estado. Es la jactancia de las iglesias libres en este país que han obtenido el reconocimiento de este derecho, mientras que nosotros estamos excluidos de este y, en su visión, justamente excluidos por el accidente del establecimiento. Pero este caso muestra cuán ilusoria es esta noción. Ciertamente, pienso que debemos admitir que ninguna Iglesia establecida puede reclamar la misma libertad que una no establecida. Pero mi punto es que en el estado actual de la ley no hay seguridad de que a una ni a la otra se le permitirá esta libertad cuando está en una situación difícil. Pienso que debemos reconocer que nuestra Iglesia, en tanto está establecida, no puede reclamar razonablemente ambas cosas; que reclamar una independencia absoluta del Estado, al tiempo que se goza de privilegios especiales, no es correcto ni prudente. Sin embargo, tampoco deberíamos recibir todos los golpes como parece gustarle hacer a la pobre Iglesia de Inglaterra en el estado presente de la opinión pública.

Lo que realmente nos concierne no es tanto si un grupo religioso está o no establecido en un sentido técnico, sino si debe ser concebido o no en posesión de cualquier poder de autodesarrollo, o si es concebido como una creación del Estado, o si se le permite un título privado, debe ser concebido rígidamente bajo los actos del *trust* de su fundación y, por lo tanto, esclavizado a los muer-

---

”No se puede concebir a lo que se refería la *Free Church* cuando resultó que sus sínodos iban a realizarse mediante la convocatoria del magistrado civil. Eso no sería en absoluto coherente con la propia concepción de su Iglesia. Sus sínodos debían ser convocados por sí mismos; Cristo era su única cabeza. Estar a disposición de la convocatoria del magistrado civil sería incoherente con esa concepción. Lo que quiero decir es que hicieron en 1846 lo que hacen ahora. Procedieron a interpretar la *confesión de fe* de tal modo que en mi visión, equivalía a una modificación. Lo hicieron en 1846 y si el argumento de mi amigo es correcto, lo hicieron bajo el riesgo de un interdicto que podría haber sido obtenido el día siguiente a la sesión de la corte para evitar que obraran así. La relevancia de este argumento es esta. Hay dos concepciones de este caso; *una es la que estipula que lo que realmente sucedió en 1846 fue que una suma de dinero fue recolectada y otorgada a ciertos* trusts *para predicar una cierta doctrina* —la doctrina que está contenida en la confesión y otras doctrinas—. La otra visión es esta, que lo que primero que hicieron cuando salieron como resultado de la controversia fue establecer una Iglesia y que entonces el paso siguiente fue reunir la propiedad para de esa Iglesia y lo pusieron a disposición de la Iglesia”, ORR, p. 528.

De nuevo (p. 531): “Fue un asunto de la Iglesia determinar la cuestión de doctrina y la corte civil que tenía la autoridad civil, *estaba obligada a aceptar la interpretación* que el contrato le asigna a la Iglesia exclusivamente.

”Supongamos que alguien en 1846 hubiera dicho: ‘No, no les incumbe poner en estas palabras sobre principios persecutorios’, ¿puede suponerse por un momento que la *Free Church* habría considerado que la corte estaba destinada por su constitución a haber tenido jurisdicción para discutir la cuestión? Habrían dicho: ‘No; precisamente la cosa por la cual salimos fue para ganar independencia de la decisión de esta corte en esta cuestión de doctrina, y, en lo que concierne a la propiedad, nuestra propiedad fue acumulada después de que nos habíamos transformado en una Iglesia, y estaba destinada a mantenerse a disposición de la Iglesia constituida con estos poderes de independencia legislativa’” (p. 534).

tos. Ciertamente, no es que todo cambio debería considerarse admisible, pero aquellos cambios sancionados (como fue este) por la autoridad constitucional de la Iglesia y declarados por esta en consonancia con el espíritu de su sociedad, las Cortes deberían aceptarlos como tales, sin más preguntas. En otras palabras, ¿la vida de la sociedad debe concebirse inherente o derivada? ¿Acaso la Iglesia existe por alguna fuerza viva interna con poderes de autodesarrollo, como una persona, o es un mero agregado, una confluencia fortuita de átomos eclesiásticos, tratados como uno a los efectos de la conveniencia, pero sin un derecho a una mente o un poder propio, salvo en la medida en que el poder civil considere que está bien investirla con una ficción de unidad para la ocasión?

Puesto que, de hecho, los grupos religiosos son solamente una clase entre sociedades, todas aquellas que reivindiquen un derecho a esta vida intrínseca, es claro que la cuestión concierne no solo al privilegio eclesiástico, sino a toda la compleja estructura de la sociedad civil y a la naturaleza de la unión política.[23] No puede dejar de repetirse frecuentemente que la cuestión principal en discusión no es una nimiedad estrecha de unos pocos clérigos fanáticos y unos pocos laicos de mentalidad eclesiástica, sino que tiene que ver con la cualidad de todas las personas diferentes de las naturales en la nación.[24] ¿Las corporaciones deben concebirse como personas reales o ficticias? Es decir, es su unión de principio a fin de tal naturaleza que tiene una vida mayor que la mera suma de los individuos que componen el cuerpo; que no es una mera cuestión de contrato; que en la acción tiene las marcas de la mente y la voluntad que le atribuimos a la personalidad; que esta vida corporativa y la personalidad crecen de manera natural e inevitable de la unión de los hombres para fines permanentes y que no es negada u otorgada por el Estado de manera discrecional? Por supuesto que el Estado puede y debe requerir ciertos signos como pruebas de registro, permanencia, constitución antes de reconocer la personalidad de las sociedades, como lo hace, aunque en menor medida en el caso de los individuos, y la compleja naturaleza de un cuerpo puede hacer necesario un procedimiento más complejo. También el Estado tendrá que regular y controlar las relaciones de las personas corporativas entre ellas y con las personas naturales. Pero todo esto no hace necesario ni implica que la personalidad corporativa sea una concesión del soberano, un mero nombre otorgado o quitado a discreción, y que las sociedades permanentes pueden conformarse y continuar funcionando sin esto. Esto es, en una palabra, una vida real y una personalidad que estos cuerpos deben

---

[23] Traducimos *religious bodies* por "grupos religiosos" para preservar el sentido del texto. En la traducción se pierden las asociaciones con la metáfora orgánica, muy presente en este texto de Figgis (N. de los T.).

[24] Cfr. GIERKE, *Das Wesen des Menschlichen Verbände*, p. 10: "Sind vielleicht die menschlichen Verbände reale Einheiten, die mit der Anerkennung ihrer Persönlichkeit durch das Recht nur das empfangen, was ihrer wirklichen Beschaffenheit entspricht?"

reclamar, que creemos que poseen por la naturaleza del caso y no por la concesión arbitraria del soberano. Negar esta vida real es falsificar los hechos de la existencia social, y es de la misma naturaleza que negar la personalidad humana lo que llamamos esclavitud y es siempre en su naturaleza injusto y tiránico. Sin embargo, es esta negación la noción dominante en la actualidad en la Europa contemporánea, y es la premisa de los acuerdos legales, aunque comienza a decaer. Sobre el origen de la pretensión del absolutismo estatal, con su consecuente negación de toda existencia corporativa, hablaremos la próxima vez. Pero lo que quiero aclarar hoy es que esta noción es prácticamente universal, que es precisamente una que no puede ser admitida por ninguna sociedad religiosa sin falsificar la propia idea de su existencia, o sin poner a la ley divina a merced de la conveniencia política.

A partir de estos ejemplos sobre los que he llamado la atención (y otros que probablemente les sean familiares a ustedes), parece claro que en el momento en el que el grupo religioso comienza a actuar como si tuviera una vida inherente, puede ser llevado a juicio y condenado como si hubiera actuado *ultra vires*. En el caso de nuestra propia Iglesia, hay muchas más evidencias de la falta de inclinación de la opinión promedio a admitir que la Iglesia posee cualquier tipo de entidad social real y cualquier tipo de estándar de doctrina o disciplina, salvo aquellos de la nación en su totalidad. Las discusiones recientes ilustran esto. La acción del obispo de Hereford de invitar públicamente a los disidentes a recibir la sagrada comunión ha dado lugar a un debate extendido sobre la prueba de la confirmación. No indagaré sobre si se puede decir algo o no sobre la dispensa de la rúbrica sobre un gran evento nacional. Pero lo que ha atravesado notablemente la discusión es esto. En el fondo, allí anida la reivindicación de que no deben existir reglas sobre la comunión, que cualquier inglés que quiera tendría derecho a participar en nuestros altares y que reclamar cualquier poder de exclusión para la sociedad religiosa es ridículo.

Se ha avanzado con reclamos similares en cuestiones doctrinales. Un cierto libro ha formulado agudamente la pregunta de la ética de la conformidad.[25] La pregunta no ha sido meramente fundamentada, tal como podría haber sido, sobre la base de si una reivindicación particular podría permitirse, o si los milagros en cada caso eran solamente accidentales. Por el contrario, se avanzó en una reivindicación ulterior de una libertad en la crítica histórica que es destructiva de cualquier reivindicación de que el cristianismo sea una religión histórica. Si los principios avanzados se cumplieran, no existiría la más mínima posibilidad de objetar que un clérigo no creyera en lo milagroso, sino en cualquier otro elemento de la narrativa del evangelio, y podríamos esperar ver a los seguidores del Prof. Drews sentados un día en la cátedra

[25] *Miracles in the New Testament,* escrito por el reverendo J. M. THOMPSON. Hablo aquí de sus defensores y no del escritor de esta obra.

de san Agustín. Ciertamente, una vez concedida esta libertad, no se podría acotar la crítica histórica; tendría que extenderse a las cuestiones éticas y filosóficas. La misma libertad podría ser justamente reivindicada por algunos seguidores de Nietzsche, que creen que el desarrollo ascendente de la humanidad solamente puede darse a partir de la destrucción de la ética cristiana; o por algunos discípulos de Comte, que deseaban un sistema éticamente cristiano, pero acotado de manera completa a este mundo.

La desesperante confusión de pensamiento entre el derecho del individuo a elegir por sí mismo y su derecho a permanecer en un sociedad comprometida con una cosa, mientras que él mismo se compromete con lo opuesto, sería increíble si no estuviera tan extendida y sería el golpe de gracia para todos los clubes políticos que han existido. Nadie reivindicaría el derecho a ser el presidente del club de una reforma tributaria deseando al mismo tiempo propagar el libre comercio. Sin embargo, se reivindica exactamente lo mismo, al menos por implicación, en todas estas discusiones sobre la crítica libre. El fundamento de esta confusión es la ausencia absoluta de cualquier sentido de que la Iglesia posee una realidad y vida propias, que ella significa algo. De otro modo, no se imaginarían reivindicaciones tan descabelladas.

Se encuentran objeciones similares en el fondo del desagrado de la educación confesional. Solo que aquí la objeción no viene tanto del fracaso de la percepción del hecho sino de la aguda percepción de este igualmente combinada con un desagrado agudo. Los discursos del Dr. Clifford todo el tiempo han sido perfectamente coherentes y, desde su punto de vista, justificables. Son la expresión más clara de una visión dominante en la mayor parte del campo no confesional. Lo que no le agrada al Dr. Clifford es el hecho que el confesionalismo implica el reconocimiento de la sociedad religiosa como tal en cuestión de educación; lo que demanda es que no deben existir intermediarios entre el Estado y el niño. Aunque es pasional en su expresión, lo que significa es siempre claro. Los derechos por igual del cuerpo religioso y la familia deben dejarse de lado o más bien negarse; en este ámbito, el niño (si es de padres pobres) debe ser tratado como si perteneciera solamente al Estado. No debe tolerarse otra sociedad y, por lo tanto, el "derecho de entrada" de sus oficiales, por ejemplo, el sacerdote, debe negarse, y la educación particularmente confesional, abolirse. Todo es lúcido, lógico y deliberado, y emana muy naturalmente de esa pasión por el absolutismo estatal hijo del Renacimiento y la Reforma y nieto del Estado pagano.

Ahora bien, el Estado no creó la familia ni creó las Iglesias; ni siquiera en un sentido real se puede decir que ha creado un club o sindicato; ni siquiera en la Edad Media, las guildas o una orden religiosa, menos aún las universidades o los *colleges* dentro de las universidades: todos han surgido a partir de los instintos asociativos del hombre y deberían tratarse por la autoridad suprema como si tuvieran una vida original y garantizada, controlada y dirigida como personas, pero no vistos en sus capacidades corporativas como meros nombres,

lo que para propósitos jurídicos y por estos objetivos solamente son personas autorizadas. De hecho, en Inglaterra al menos, son estas asociaciones más pequeñas las que siempre han significado más en la vida de los individuos. Su escuela o *colleges*, su parroquia o su región, su sindicato o regimiento, su mujer o su familia son la parte más vitalmente formativa en la vida de la mayoría de los hombres; en la medida en que Inglaterra tenga algo valioso en la vida cívica para mostrar al mundo, es el espectáculo de los individuos criados o que viven dentro de estas pequeñas asociaciones que moldean la vida de los hombres más íntimamente lo que hace esa gran colectividad que llamamos el Estado. Tampoco son meras partes de departamentos del gobierno, sino de hecho y tal vez en teoría, son infinitamente diversos e incluso allí donde se encuentran juramentadas para los mismos fines, cada una tiene su propia individualidad, su propio ἦθος, que no respira un espíritu de hoy ni de ayer, sino de la larga línea de hombres destacados que han compartido esta vida común y transmitido enriquecido el tesoro de una gran y viva tradición. ¿Quién de nosotros no se ha fascinado por la maravillosa lección conmemorativa “Elogiemos a los hombres célebres y a nuestros padres que nos engendraron”? ¿Quién de nosotros no se conmovió por la lealtad y la afección que parecen independientes de las circunstancias de una u otra de estas venerables instituciones que, lejos de entorpecer, alientan y desarrollan la lealtad a la gran “sociedad de sociedades” que llamamos Estado? Y ¿quién de nosotros no estaría más que escandalizado de que se nos diga que esta vida común no posee realidad ni significado, sino que es una mera unión contractual de un número de individuos cuya individualidad de ningún modo se cambió por estos lazos sociales y cada uno de ellos eran meramente independientes y átomos, de modo que la vida social es un montón de arena más que un ser viviente? Sin embargo, esta es la consecuencia lógica, si no en la práctica, al menos en la teoría, de esa doctrina del Estado en su relación con las sociedades más pequeñas, que no es hoy en día prevaleciente como opinión, sino que es la única doctrina incluso concebible en la mente del jurista promedio.

Lo que he tratado de aclarar en esta conferencia es esto: que nos distanciamos de nuestros adversarios por cuestiones de principio, no de detalle; que el principio se refiere, no a cuestiones de detalles de privilegio eclesiástico o de la posición especial de la Iglesia establecida, sino a la propia naturaleza de la vida corporativa de los hombres y, por lo tanto, a la verdadera naturaleza del Estado; que la mínima reivindicación que puede hacer un cuerpo religioso es mayor que la que el otro bando admitiría, porque esto es particularmente verdad, que “el pueblo inglés no ha reconocido todavía la idea de una Iglesia”. Al mismo tiempo, hay esperanza; no solo las nubes de prejuicio en torno nuestro se están disipando y la mayoría de los juristas históricos —Gierke, Maitland y otros— están inculcando una visión más real de la naturaleza de la vida corporativa, sino que también, desde muchas direcciones y por muchas causas, las influencias tienden a contribuir en nuestro conflicto si las utilizamos correctamente. En cuestiones eclesiásticas, ahora que el conflicto está

pasando de asuntos de ritual a cuestiones que conciernen a los más profundos hechos de la vida social, tendremos a muchos que previamente estaban dispuestos a ser reticentes de lo que parecía ser un mero conflicto partisano, haciendo causa común con nosotros. Casos como los que he citado sirven para indicar que las Iglesias libres no son tan libres como se supone, en la medida en que esta doctrina de la omnipotencia estatal permanezca incólume, y podemos encontrar simpatizantes en los lugares menos esperados, mientras que los otros asuntos de importancia social y económica están claramente implicados, los que nos servirán para mostrar que los cuerpos religiosos que luchan sus propias batallas están luchando por una vida nacional saludable y solos proveen el marco bajo el cual los instintos sociales perdurables de los hombres pueden desarrollarse y, en lugar de una monstruosidad científica (aquella del Estado omnipotente enfrentado a un agregado de individuos inconexos), podemos ver un territorio cubierto con toda clase de vida social, funcionando no solo en aspectos religiosos, intelectuales, artísticos, sino también en la forma más necesaria de actividad industrial, manufacturera e incluso agrícola, y cada uno recibiendo su debido lugar como un miembro viviente del cuerpo político, reconocido como una unidad real que se autodesarrolla. Porque es a partir de la base en que nos apoyamos, que no es para nada estrecha o mala, sino que solo es la seguridad para una verdadera libertad social y es eminentemente congruente con la vida social inglesa, que estoy convencido de que aunque el conflicto sea largo o amargo, a largo plazo la victoria es segura. La libertad en Inglaterra es un grito más popular que la igualdad y es la libertad lo que nos concierne. Cada vez más, es claro que la mera libertad individual contra un Estado omnipotente puede que no sea mejor que la esclavitud; cada vez más, es evidente que la cuestión de la libertad en nuestro tiempo es la libertad de grupos más pequeños para que vivan en el todo. Cada vez más, debemos tener de nuestro lado a todos los que no se deslumbran con el grito de la eficiencia o se hunden en un materialismo anticristiano que ha sido la consecuencia de la larga seguridad de Inglaterra y su vasta riqueza en las clases más acomodadas. La libertad, que se busca correctamente, no es un ideal insignificante ni meramente clerical; es la más noble de todas las consignas que apelan al hombre, porque en última instancia significa siempre que es un ser espiritual. Aunque este ideal se ha vuelto anticuado en nuestra generación, empujado, por un lado, por el afán de adquirir o, por el otro lado, por la abyecta necesidad de mejores condiciones económicas, nunca puede desaparecer permanentemente, y les podemos decir a nuestros oponentes en las palabras de un famoso discurso:

> Esas grandes fuerzas que el tumulto de nuestros debates no pueden impedir ni molestar; esas grandes fuerzas están contra ustedes; están organizadas de nuestro lado; y el estandarte que ahora llevamos en esta batalla, aunque pueda caer por un momento, sin embargo, flameará arriba en el ojo del cielo y nos llevará, aunque no será fácil, a una victoria certera y próxima.

CONFERENCIA II

El gran Leviatán

Hemos visto que el rechazo de muchos juristas a reconocer en las Iglesias, como tales, cualquier tipo de derechos para existir y desarrollarse, es extendido e inveterado; que no puede ser atribuido solamente a un prejuicio anticlerical, un pensamiento firme que ha estado presente en la profesión desde siempre, ya que está basado en principios que también deben negar un derecho similar a otras sociedades no religiosas. Hemos visto también que no es particularmente inglés, sino europeo, y su naturaleza se basa más bien en un presupuesto inconsciente que en una teoría. Aquellos que sostienen dicha visión parecen incapaces de concebir lo que los eclesiásticos quieren decir al solicitar cualquier tipo de libertad para las estructuras religiosas. Por tanto, parecería que las causas de esta antipatía no son nuevas, y que debemos buscar el origen histórico de este prejuicio muy atrás en la historia. Será el propósito de esta conferencia intentar mostrar cómo apareció, y señalar que se relaciona originalmente con una razón desde hace mucho dejada atrás y que debemos pedir una visión de la política que tenga una relación más vital con los hechos, más que con lo que es poco más que una teoría abstracta deducida a partir de la noción de unidad. En esta conferencia y, de hecho, en todo el curso, no puedo sobreestimar mi deuda con aquel gran monumento, tanto de la erudición como del pensamiento profundo, la *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* del Dr. Otto Gierke. Una pequeña parte, de ninguna manera la más importante, fue traducida por Maitland y su *Introducción* es un prolegómeno indispensable para su estudio. Sería de gran interés que alguien tradujera completos los tres tomos de Gierke o, al menos, el último. Otro trabajo del Dr. Gierke, *Die Genossenschafts Theorie*, es aun menos conocido en Inglaterra, pero vale la pena estudiarlo. Allí se intenta mostrar cómo, bajo los hechos de la vida moderna, la teoría civil de las corporaciones se rompe en todos lados, incluso en Alemania, a pesar de la adopción deliberada de la doctrina romanista, los juzgados y, a veces, las leyes, que constantemente

son llevados a tratar a las corporaciones como si fueran personas reales y no ficticias, y a ver esa característica como la consecuencia natural de una asociación permanente y no apenas como una registración que el Estado soberano les impone o les niega. El valor de estos textos es muy importante para nuestro propósito, ya que su tono de ninguna manera es eclesiástico, y la *Introducción* inglesa es la obra de alguien que se describía a sí mismo como un "disidente de todas las Iglesias". Mucho más directamente relacionados con la libertad eclesiástica, pero al mismo tiempo universal en su aplicación, son algunos de los ensayos de Acton en el volumen sobre "Libertad".

El problema se relaciona realmente tanto con la libertad del individuo como con la de la corporación, prueba de esto son las palabras de Émile Combes: "No hay, no puede haber derechos sino los del Estado, y no hay y no puede haber otra autoridad que la autoridad de la República".[1] Tal vez en ningún otro lugar ha sido expresado con un cinismo tan crudo el credo del materialismo político. Tal doctrina, si es aceptada, ataca las raíces de toda moral excelsa y de toda libertad religiosa. Es la negación simultánea de un hecho de conciencia, de las instituciones de la religión y de la realidad de la familia. Esa es la dirección que las fuerzas representadas por Combes quieren llevar a Europa, lo que es claro por una serie de circunstancias. Si ciertas instituciones de libertad aún vivas y los hechos de la vida humana deben restringir esta orgía de absolutismo estatal, las palabras aquí citadas muestran el peligro que enfrentan aquellos que se sometan ciegamente a esas fuerzas que, desde Maquiavelo hasta Hobbes y Bodino, han sido dominantes en política y que en este momento están peligrosamente en ascenso debido al horror de esa opresión económica e industrial que es el regalo más característico del capitalismo moderno a la historia. En este país, sin embargo, pocos irán tan lejos como Combes. En parte, debido a la continuidad de ideas que nos han llegado desde la Edad Media y, en parte, también, a las luchas del siglo XVII, la idea de libertad individual es muy fuerte. Los derechos individuales de conciencia se reconocen —incluso en las cuestiones relativas a la salud pública—. Y, a pesar de que no hay pocos indicios de que este sentimiento está en decadencia, sucede todavía —en lo referido al principio— que pocos políticos ingleses negarían la autoridad de la conciencia individual. De la misma manera, las declaraciones como las de Combes y ciertos acontecimientos violentos actuales en Inglaterra nos deberían prevenir para no tener seguridad respecto de esto. Una capitulación completa frente a esta tendencia actual predominante en deificar al Estado, aunque solo sea en relación con las corporaciones, a la larga no será más favorable a la libertad individual que el llamado movimiento del "trabajo libre" organizado por los capitalistas lo es para el artesanado. Pero nuestro interés, como he mostrado la última vez, no es con la libertad individual, sino con la libertad de las corporaciones.

---

[1] Esto lo sostuvo en un artículo en *The Independent Review* (septiembre de 1905).

Aquí estoy seguro de que surgirán objeciones. ¿Cómo, se me preguntará, sostiene usted que debemos pelear por los derechos de las corporaciones cuando este país ya está sufriendo bajo su tiranía y el derecho de las *compañías limitadas* es la cobertura bajo la cual se lleva adelante todo tipo de explotación, que cuando es ejercida por millonarios es conocida como "altas finanzas" y si es practicada por sus administradores se llama de otra manera? No estoy negando que las corporaciones existan, y que existen en gran número; ninguna civilización compleja puede existir sin que aparezca este fenómeno y, si lo hace, la ley, de una u otra forma, debe tomarlo en cuenta. Lo que está mal no es el hecho, sino la naturaleza de la existencia permitida a estos cuerpos en la teoría legal. Todo organismo corporativo, en el sentido común y no en el técnico, de personas unidas por un interés permanente actúa de manera inevitable con esa unidad y sentido de dirección que atribuimos a la personalidad. La pregunta es, ¿cómo debe entenderse esta personalidad? ¿Es un hecho natural la expresión de una unión social o es algo puramente artificial, impuesto por el Estado sobre el cuerpo para su propia conveniencia? ¿Es real o ficticia esta personalidad legal? Bajo la teoría dominante, la personalidad corporativa es una ficción, un *nomen juris*; para que las sociedades humanas puedan actuar, tener propiedades, enjuiciar y ser enjuiciados, es necesario tratarlas como lo que no son, es decir, como personas. De tal manera, el poder soberano, por su propio acto, concede a esos cuerpos, como le place, el nombre de corporaciones, y con él les da un personalidad "ficticia". Sin embargo, es solo cuestión de la imaginación adecuada de parte de la ley y no corresponde a una realidad en el cuerpo colectivo; toda su génesis y derecho son apenas una delegación de la autoridad soberana. Todas las corporaciones deben su existencia a una delegación o concesión del Estado, tácita o expresa, que puede ser tanto otorgada como negada. Otro tipo de sociedades, si existen, son puramente contractuales y no tienen el poder de enjuiciar o ser enjuiciadas. Son *collegia* o *societates*, no "universidades". Los romanos se acercaron, aunque no completamente, a esta posición.[2] La última palabra la dijo el gran canonista Sinibaldo Fieschi, posteriormente papa Inocencio IV. Dado el gran

[2] "So wurde schliesslich die römische Jurisprudenz unabweislich zu der Annahme gedrängt, dass die Persönlichkeit der Universitas-eine Fiktion sei. Zwar haber die Römer diesen Gedanken weder mit Einem Schlage noch überhaupt im voller Schärfe formulirt, geschweige denn über Natur und Inhalt dieses Fiktion theoretische Erwägungen angestellt. Allein der gesammte Aufbau ihres Korporationsrechts gipfelte in dem Satz, dass hier von positiven Recht eine Nichtperson personifieirt sei" (GIERKE, *op. cit.*, iii. 103).

Cfr. lo siguiente: "Als publicistisches Wesen war die *Universitas*-eine reale Einheit aber keine Person. Als Privatrechtssubject war sie eine Person, aber kein reale Einheit. Eine wirkliche Person war nur der Mensch, weil nur er ein Individuum und nur das Individuum Person war. Wenn eine *Universitas* obwohl sie irhen realen Substrat nach kein Individuum war, als Person und somit als Individuum gesetzt wurde, so lag darin die von Recht vollzogen Behandlung einer in Wirklichkeit nicht existenten Thatsache, als sei die existent" (GIERKE, iii, 103).

Der Verbandsbegriff der römischen Jurisprudenz.

número de capítulos catedralicios y órdenes religiosas en la Iglesia, se hizo necesario tener ideas claras en esta materia, e Inocencio IV, al partir de la doctrina del derecho civil en cuanto a la naturaleza del poder soberano y los derechos de los individuos, llegó de manera clara a la idea de que era necesario llamar personas a esos cuerpos, pero que su personalidad era puramente ficticia, *nomen juris*, y, por lo tanto, bajo el poder del príncipe.[3] Bajo las influencias que llevaron a la recepción del derecho civil romano en Alemania y su predominancia a través de Europa occidental, esta visión se desarrolló en una doctrina completa de la teoría de la concesión de la vida corporativa. A pesar de que el derecho romano, como tal, nunca fue aceptado en Inglaterra, a través de los cancilleres —entrenados en parte como canonistas y mediante el desarrollo general del absolutismo en el siglo XVI—se volvió prevalente en este país, y todavía es la doctrina oficial, una percepción análoga, aunque cada vez más influencias apuntan en la dirección contraria. El estado actual de las cosas puede verse en la lectura atenta de la conferencia inaugural del Dr. Geldart en Oxford sobre *Personalidad legal*. Un ejemplo de la manera en que los hechos resultaron ser demasiado fuertes en el fallo del caso "Taff Vale" confirmado por la Cámara de los Lores. Para resguardar sus fondos de ciertos peligros, las leyes que autorizaron los sindicatos en 1875 y los relevaron de la *Ley de Conspiración*, les negaron expresamente el carácter de corporaciones. Por eso, ningún acto ilegal de sus miembros podía decomisar el fondo común del sindicato. Sin embargo, en relación con los daños ocasionados, en el caso "Taff Vale" se decidió, dado que no eran corporaciones de manera legal y como sus actos eran de naturaleza muy semejante a las de las personas, que debían ser tratadas como tales y ser responsables por los actos de sus miembros. Se levantaron objeciones en contra de este veredicto, lo que era contrario a lo que por cerca de una generación se había entendido que era la ley, y finalmente se aprobó la *Ley de Disputas Sindicales* para eximir de responsabilidad a los sindicatos en caso de huelga.[4] Esto, sin embargo, es

[3] Derselbe Papst (Innocent III) verbot zugleich wegen der gesteigerten Mannichfaltigkeit der Kongregationen die Begründung neuer Orden, ein Verbot, von dem freilich bald darauf zu Gunsten der Bettelmönche wieder abgegangen wurden musste, das aber doch deutlich zeigt *wie auch dem gewaltigen Aufsschwung der religiösen Association* gegenüber die Kirche an dem Standpunkt festhielt, dass die Existenz einer geistlichen Genossenschaft von der päpstlichen Sanktion abhängig sei. In der That setzte jetzt wie später die Kirche es durch, das alle neu entstehenden geistlichen Gesellschaften von einiger Bedeutung ihrer Regel und Verfassung sich —formell wenigstens— vom päpstlichen Stuhle ertheilen liessen und von ihm die Gesammtheit ihrer Rechte herleiteten, so dass auch die sponstansten Ordensvereinigungen ebenso wie die einzelnen Ordensgemeinden nie unter den Begriff völlig freier Gesellschaften fielen, sondern als kirchliche Anstalten mit gesellschaftlicher Verfassung betrachtet wurden (GIERKE, i, 293).

[4] En 1871 se aprobó en Inglaterra la *Ley de Sindicatos*, que consolidaba su estatus legal y aceptaba el principio de libertad de asociación para los trabajadores. Sin embargo, a raíz de la oposición de los sindicatos mismos, la ley no los reconocía como corporaciones, es decir, no

irrelevante. Más allá de toda otra influencia que haya ayudado a formar la mente de los jueces, la verdad es que el veredicto muestra que la personalidad de la corporación, esa unidad de vida y acción, es una cosa que surge natural e inevitablemente en los grupos de hombres unidos por un fin permanente y que, por último, no puede negarse solo por decir que no está presente. En otras palabras, esta personalidad es inherente a la naturaleza de la sociedad como tal, y no es solamente un nombre acordado o negado según la discreción de la autoridad soberana. No digo que esto haya sido efectivamente lo que declaró la Cámara de los Lores, pero no hay dudas de que esto parece haber sido el sentido profundo de la decisión. Además, en el fallo "Osborne", el antiguo prejuicio se encontraba en el fondo de la decisión, lo que negó a los sindicatos el poder de usar sus fondos para pagar a los miembros del Parlamento.[5] En otras palabras, los miembros del sindicato son solo un conjunto de individuos, que no se alteran por el hecho de ser miembros de una sociedad y, por lo tanto, no pueden hacer que los fondos suscritos se utilicen para propósitos a los que se oponen, aun siendo minoría. Una percepción similar se ve en el origen de una decisión reciente sobre la capacidad de un club para aumentar la cuota. Un conocido club londinense intentó hacer esto, uno de los socios se negó a pagar el aumento adicional y fue expulsado por ello. El socio presentó una demanda y el juzgado falló a su favor, es decir que era todo una cuestión de contrato y que el club no tenía autoridad, ningún tipo de autonomía, que le permitiera ir más allá de los acuerdos hechos con ese miembro individual

---

aceptaba su *incorporation*. Los sindicatos temían que, si esto sucedía, podrían ser demandados por daños y perjuicios a la empresa en el caso de una huelga. En agosto de 1900, el sindicato de los trabajadores ferroviarios de Gales del Sur (ASRS) declaró una huelga contra la compañía *Taff Vale Railway*. La huelga duró tres semanas y finalizó con un acuerdo, pero el gerente general de la compañía decidió demandar al sindicato, y no a sus miembros o líderes, por daños y perjuicios. Mientras que los abogados del sindicato alegaban que la ley de 1871 no lo reconocía como una corporación y, por lo tanto, no podía ser demandado, la compañía alegaba, puesto que la ley les reconocía a los sindicatos el derecho a comprar, hipotecar o vender tierra, entre otras cosas, y también estaban sujetos a la responsabilidad legal y, por lo tanto, que podían ser demandados. En el fallo de primera instancia, el juez Farwell apelaba a la noción de la existencia real corporativa y le daba la razón a la compañía. En la Corte de Apelaciones, el juez Smith revirtió el fallo alegando que, al no ser una corporación y no estar registrada como tal, no podía ser demandada. El caso llegó a la Cámara de los Lores, que restituyó el fallo de primera instancia y el sindicato fue obligado a pagar daños y perjuicios, provocando la alarma de otros sindicatos y dando lugar a una crisis política. Finalmente, el Parlamento aprobó en 1906 la *Ley de Disputas Sindicales*, que limitaba la posibilidad de que los sindicatos fueran demandados por daños. Sobre este tema, Ron HARRIS, "The Transplantation of the Legal Discourse on Corporate Personality Theories: From German Codification to British Political Pluralism and American Big Business", *Washington and Lee Law Review*, 63/4 (2007), pp. 1421-1478 (nota de los traductores).

[5] El fallo fue emitido por el Parlamento el 21 de diciembre de 1909 y sostenía que la ley no aprobaba que los sindicatos recolectaran dinero con el objetivo de financiar los esfuerzos organizativos del naciente Partido Laborista.

cuando fue aceptado, que podría por eso gozar de todo tipo de mejoras en el club sin pagar su parte en el costo extra.

Mientras esta doctrina o cualquiera semejante sea dominante, sería más bien un mal que un bien que la Iglesia de Inglaterra se transformara, algo que ahora no es, en una corporación reconocida como tal, por ley. Porque tal cosa significaría, bajo las actuales circunstancias, que estaría sometida a todo tipo de restricciones, mientras que al mismo tiempo se le negarían los derechos inherentes a su autodesarrollo. Es cierto que los hechos son siempre más fuertes que las teorías abstractas, y el hecho de la vida de las corporaciones tal vez sea demasiado fuerte para cualquier tipo de teorías que las nieguen. Esto fue lo que sucedió en el caso escocés. En la actualidad, esto no puede garantizarse. Además, como se ha señalado en un interesante ensayo de Maitland,[6] una parte de la dificultad práctica en este país se ha resuelto con la creación de *trusts*. Bajo la cubierta de los *trusts* se han hecho muchas cosas propias de las corporaciones sin que la sociedad haya sido sometida a las desventajas propias de la "teoría de la concesión". Maitland señala, en relación con las *Inns of Court*[7] que, al ser cuerpos de abogados, debían saber cuál era su interés, siempre se negaron a incorporarse y encontraron que bajo la figura del *trust* podían hacer lo que quisieran y tener todas las ventajas sin los problemas de ser una corporación.

Al mismo tiempo, fue a causa de la ausencia de un reconocimiento real como corporación que fue posible el escándalo por el cual la propiedad de la *Serjeant Inn* pudo considerarse un posesión individual de sus miembros y dividida entre ellos.[8] Este ensayo es muy interesante y valioso, dado que muestra cómo el buen sentido práctico de los ingleses les ha permitido aceptar la doctrina abstracta de la corporación, que no está emparentada con las realidades vitales, mientras se la despoja de sus consecuencias más graves.

Puede parecer que estas consideraciones son puramente cuestiones de teoría legal, y que no nos conciernen en relación con el problema práctico de otorgar una libertad razonable a la Iglesia, un cuerpo con capacidad de autodesarrollo. Creo que no es el caso. Permítasenos considerar qué es lo que está detrás de todo esto. Dado que la corporación es solo una *persona ficta*, con un nombre otorgado por la ley, pero sin vida propia, bajo esta perspectiva tenemos solo dos entidades sociales: por un lado, el Estado y, por otro, el

---

[6] *Collected Papers*, III, pp. 321-404. Texto reeditado en Frederic W. MAITLAND, "Trust and Corporation", en David RUNCIMAN y Magnus RYAN (eds.), *State, Trust and Corporation...*, *op. cit.*, pp. 75-130 (N. de los T.).

[7] Se trataba originalmente de lugares de alojamiento cercanos a los juzgados (de allí su nombre), pero tienen funciones de formación, ya que allí se preparan quienes deben pasar el examen para entrar al Ministerio Público (N. de los T.).

[8] Referencia a la disolución, en 1877, de una de las *Inns* judiciales de Londres. El caso se analiza en Frederic W. MAITLAND, "Trust and Corporation", *op. cit.*, p. 107 (N. de los T.).

individuo. Los derechos y las acciones de uno son privados; los del otro, son públicos. El Estado puede ser de cualquier tipo: monárquico, aristocrático o puramente colectivista, pero en todos los casos es reconocido por la ley, no entidades sociales reales, no verdaderos poderes, excepto el soberano, por un lado, con autoridad sin resistencia, y la masa de individuos, por el otro. Las sociedades, en tanto existan, son meros conjuntos de individuos que permanecen sin cambios por su pertenencia a ellas y cuya unidad de acción está estrechamente delimitada por el Estado, en donde lo que está permitido, lo está de manera arbitraria. Bajo esta perspectiva no puede haber un lugar posible para el cuerpo eclesial, en el sentido de una Iglesia que vive una vida sobrenatural, y se afirma claramente que ninguna Iglesia debería tener ningún estándar moral diferente al del Estado.

¿Pero no es esto una lamentable mala interpretación de los hechos reales de la vida social, tal como se presenta a nuestros ojos, y una errada noción del Estado? Permítanme dar un ejemplo. A lo largo de toda la controversia educativa, mucho se ha escuchado sobre la injusticia de que las escuelas privadas reciban dinero público, al menos bajo la forma de cuotas (ya que el impuesto a las ganancias no se relaciona con la conciencia). Seguramente (excepto en el caso de la gestión unipersonal), esto es un gran error. En tanto opuesta a la gestión estatal, tal vez se pueda admitir la palabra “privada”, pero cuando esta implica, como debe, la gestión puramente individual, lo que se sugiere es una percepción falsa. Estas corporaciones, diferentes al Estado, no solo no son privadas, sino que en su funcionamiento son más semejantes al Estado de lo que lo son al individuo. Digo que ambos son casos de asociaciones que actúan de manera unificada y a la que están sometidos los miembros individuales. Las relaciones entre los miembros y su sociedad son más semejantes a las que tiene el ciudadano con el Estado que a nada en el plano individual. Es fácil decir que las universidades, los sindicatos, las *Inns of Court*, etc., son puramente privados y, en un sentido, es verdadero; no son delegaciones del Estado o partes de su maquinaria, pero son —en un sentido muy real— públicas, es decir, son colectivas en su constitución, no individuales. El uso popular de la expresión *public school* para señalar a una escuela de gestión colectiva es una costumbre mucho más razonable y realista, aunque supongo que no está técnicamente justificada. Es el carácter comunitario y público de estas instituciones lo que es clave, y estamos equivocados en aceptar una división rígida entre público y privado, si por esto último queremos señalar toda institución que no sea una delegación del Estado. De hecho, lo que vemos en el mundo no es el Estado, por un lado, y una masa de individuos, por el otro, no relacionados, sino un amplio conjunto de agrupaciones en las que encontramos individuos, familias, clubes, sindicatos, universidades, profesiones y demás; en las que, además, se ejercen funciones dentro de esos grupos que son naturales del gobierno, incluidos sus tres aspectos: legislativo, ejecutivo y judicial, aunque, claro, solo en referencia a sus miembros. En lo que atañe

a aquellos que pertenecen a él, tal corporación es tan pública en su carácter como un municipio o un parlamento provincial.

Sin embargo, esta visión no es solamente falsa en relación con el verdadero carácter del Estado; está completamente errada en su percepción del ciudadano individual. De hecho, la personalidad es un hecho social; ningún individuo es sino como miembro de una sociedad y la membrecía de cualquier sociedad no lo abandona al ser adulto. Hay una incidencia mutua de su vida con aquella de la sociedad y su personalidad cambia constantemente en relación con este hecho. Muy a menudo, las necesidades de la controversia contra aquellas doctrinas que niegan la personalidad humana han llevado a aquellos que creen fervientemente en ella a una insistencia en el individuo y a una negación de su costado social. Una corrección a este error se encontrará en el valioso libro *Personality as a Philosophical Principle* del Sr. Wilfrid Richmond. Sin embargo, no podemos dejar de enfatizar, en relación con la política, que no es el individuo sino la familia la verdadera unidad social, y que la personalidad nunca se desarrolla sino dentro de una o más agrupaciones sociales. A esto se le confrontará el reclamo de que eso es justamente lo que significa ciudadanía, que “el Estado está primero” que el individuo y que la verdadera personalidad es crecer en la gran agrupación colectiva de la vida nacional. Esto me parece que está en el fundamento de la dificultad.

Cuando Aristóteles acuñó su famosa frase, el Estado significa, como es sabido, un conjunto pequeño de personas, no más de los que se pueden reunir en un lugar, y por más que sostengamos que el Estado antiguo lo abarcaba todo, al menos no deja de ser razonable sostener que la compacta ciudad-Estado de la antigua Grecia era el hogar social de todos los individuos que la componían y que nada más era necesario. En el mundo moderno, sin embargo, eso no se puede sostener. Sea lo que el Estado quiera ser, no puede ser la madre de todos los ciudadanos en el mismo sentido que la antigua ciudad-Estado y, de hecho, los hombres madurarán, se moldearán en sus prejuicios, sus gustos, sus capacidades y sus ideas morales, no solo por las grandes líneas de la vida nacional, sino también, y tal vez de manera más profunda, por sus relaciones familiares, la vida comunitaria en su pueblo o aldea, su grupo educativo (porque es la esencia de la educación ser asociativa) y un sinnúmero de otros organismos colectivos. Esto es lo que forma la vida del mundo moderno y negarle existencia y poder, sea por una teoría legal o por un colectivismo económico abstracto, me parece que es, en principio, falsear los hechos y, en la práctica, llevar el barco de manera directa a chocar con las rocas. No hay que olvidar que en el sistema ideal que surgió de la ciudad-Estado griega, la familia como una entidad real desaparece, y Platón permitiría una comunidad de esposas.

Lo que de hecho sucedió es que una concepción de la soberanía, que más o menos expresaba las características de la ciudad-Estado antigua, se extendió al vasto imperio romano, desarrollándose y concentrándose en el autócrata

que estaba en la cima. La doctrina de la unidad del poder soberano y de la completa inexistencia de otro tipo de autoridades reales se convirtió en la presunción establecida de los juristas y cristalizó en máximas que todos conocemos, como *quod principi placuit legis habet vigorem*, que el emperador era *legibus solutus* y demás. Además, el hecho de que haya sobrevivido en el reporte de la *lex regia* una tradición relativa al origen popular de la autoridad imperial hizo más fácil aplicar la misma doctrina al Estado moderno. Sea o no el caso, como la *lex regia* implica, todo poder estaba originalmente en el pueblo, que lo transfiere de manera irrevocable al príncipe; es igualmente claro que la doctrina de una única e irresistible autoridad "inalienable, indivisible y no sometida a limitación legal" estaba disponible en el sistema romano y podía ser aplicada con igual facilidad a una democracia moderna, como Francia, o a un imperio de la Antigüedad, como Roma. En cualquiera de esos casos, igualmente destruye los derechos de toda agrupación social diferente al Estado. Fuera de aquellas delegaciones que él mismo otorgaba, el gobierno imperial era extremadamente receloso de tales agrupaciones y, como he dicho, trataba a las corporaciones de una manera que difería de la "teoría de la concesión", que era más desarrollada, solo que no había alcanzado aún la idea de que eran personas ficticias. El gobierno sospechaba de toda verdadera entidad en tales agrupaciones, y sir William Ramsay ha mostrado, en su *Church and the Roman Empire*, que fue justo que la Iglesia se viera de manera diferente, con una vida separada y como parte de una unidad no romana, lo que explicaba toda la larga persecución. Lamentablemente, cuando la Iglesia triunfó, abandonó la idea de libertad dentro del Estado que había ahogado en sangre el Coliseo. No hubo cambios en la antigua concepción grecorromana de un poder total y absoluto, fuente de todo derecho y que se relacionaba sin intermediarios con el inmenso conjunto de los ciudadanos individuales. La única diferencia que sucedió es que este Estado, de ser pagano, se convirtió en cristiano y, después de la proscripción del paganismo por parte de Teodosio el Grande, no hubo necesidad de preocuparse por formar completamente una teoría nueva de la estructura de la sociedad civil. El *De Civitate Dei* de san Agustín dio el marco dentro del cual se desarrolló todo el pensamiento político por mil años y su influencia todavía no se ha acabado. La doctrina medieval del *Sacro Imperio Romano* cristalizó este ideal en un formato que, si bien no muy práctico, era por lo menos una idea con la que se podía trabajar y, de hecho, condujo la vida y la obra de muchos de sus líderes. Un ideal que Carlomagno, Otón el Grande, el papa Silvestre II, Enrique de Luxemburgo, querían realizar y que no podemos decir que no tuviera influencia en la vida de los hombres. Si no se realizó, llevó al menos a la gente a hacer aquello que de otra manera hubieran dejado sin realizar y organizó su imaginación, un hecho que queda claro en *De Monarchia* de Dante y en muchos de los más llamativos pasajes de la *Divina Commedia*.

Además, la organización teutónica y sus tradiciones, si bien no produjo, al menos se acercó a una percepción de la relación entre el individuo y la sociedad y de las sociedades más pequeñas con el conjunto, que es hacia donde somos llevados. El gran desarrollo de la vida corporativa en la Edad Media, los gremios de todo tipo y la idea del sistema de señoríos como parte del cuerpo político lo certifican. Había un sentido muy definido del individuo, no como algo separado, sino modelado y atravesado por la vida de la sociedad. Había, además, un claro sentido de que las sociedades eran orgánicas, de que vivían por una espontaneidad vital inherente y, en tanto sociedades comunitarias, tenían sus propios derechos y libertades que no se originaban en la concesión del soberano. Sin embargo, como señala Gierke, esto fue más borroso que teórico; no se había llegado a la idea, difícil y más desarrollada, de la personalidad corporativa. Y esto, entre otras muchas causas, es la explicación de la facilidad con la que las ideas antiguas de la libertad corporativa y la vida social real se redujeron frente al sistema, lógico y erudito, que gobernó las mentes de los juristas desde el Renacimiento.[9]

Pero no debemos suponer que la Iglesia fue una excepción. La teoría sobre la Iglesia vino de aquella sobre el Imperio romano. Ningún eclesiástico u hombre de Estado creía en dos entidades sociales separadas, la Iglesia y el Estado, ambas compuestas por las mismas personas. Y no era de ninguna manera necesario en la idea medieval del Estado cristiano. Más bien, cuando surge un conflicto entre Iglesia y Estado, es un conflicto entre dos cuerpos de administradores, el civil y el eclesiástico. Cuando Enrique IV se opone a Hildebrando, admite que por razón de una herejía podría ser depuesto, y toda la atmósfera de la mente medieval era tal que no podemos imaginarlos hablando de ambas como de dos sociedades realmente separadas. Cuando se reclama la libertad de la Iglesia, esto siempre denota la libertad de la jerarquía y no de todo el cuerpo. De la misma manera, tanto en el lado imperial como en el papal, los reclamos hubieran sido inconcebibles si no se hubiera admitido que tanto papas como emperadores eran gobernantes de una sociedad. No digo que no hubiera una aproximación a la idea de “una Iglesia libre en un Estado libre”, pero en tanto la persecución fuera algo evidente y un coercitivo Iglesia-Estado fuera el ideal, los reclamos que hemos señalado no eran tomados seriamente. Allí estaba la raíz de la dificultad.

Con tales presupuestos y con la fortaleza del argumento de la unidad abstracta —fortaleza dada en parte por la ausencia universal de ley—, la reivindicación de la libertad, llevada a cabo por el poder civil o el eclesiástico, se transformaba de manera inevitable en una reivindicación de soberanía y, por lo tanto, nunca era admitida por el otro. Los papas no podían admitir

---

[9] Una interesante síntesis sobre el contraste entre el erudito y el educado (gentelmanly) sistema romano y la antigua ley comunitaria teutónica se encuentra en la obra del germanista Georg BESELER, *Volksrecht und Juristenrecht*.

que las cuestiones relativas a la religión o a la conciencia estuvieran a cargo de los políticos; los emperadores no podían admitir que el Estado existiera solamente gracias a la tolerancia del poder espiritual. Este conflicto no podía resolverse mientras ambas partes mantuvieran el derecho y la obligación de la persecución, es decir, la necesaria conexión de pertenencia a la Iglesia con la de ser ciudadanos del Estado. Más aún, dentro de la estructura de la Iglesia, otro sistema triunfó y el desarrollo del sistema papal significó la transferencia al papa de todas las ideas de autoridad ilimitada que eran, de hecho, reclamadas por el emperador. El gran *Leviathan* de Hobbes, la *plenitudo potestatis* de los canonistas, los *arcana imperii*, la soberanía de Austin, son todos nombres de la misma cosa: el ilimitado e ilimitable poder del legislador en el Estado, deducido de la idea de su unidad. No hay diferencia en que hablemos de la Iglesia o del Estado.

Hacia el final de la Edad Media pareciera que se allanaba el camino para la aparición de un sistema más natural. En lo que se refiere a los monarcas europeos, el reclamo imperial se mantuvo como algo apenas honorífico y, después del conflicto entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, parecía que ya no había más espacio para un reclamo del papado en contra de los nuevos poderes nacionales. Dentro del marco de esos poderes nacionales, en toda Europa surgieron instituciones que expresaban que el Estado era una *communitas communitatum*. Este es el verdadero sentido de nuestra palabra *commons*; no la masa del pueblo, sino la comunidad de comunidades. Aun siendo imperfecto en teoría, hubo un reconocimiento efectivo por parte de los gremios de artesanos y mercaderes con fueros municipales, derechos de los gremios, concesiones a los nobles, con Cortes eclesiásticas, reales y señoriales (en sus propiedades), todas funcionando (al mismo tiempo) con leyes especiales, reconocidas incluso para ferias, mercados y universidades. Estos hechos, junto con las tradiciones de la vida comunitaria de larga data, podían dar la idea de que surgiría un sistema de libertades universales y equilibrio de poderes, de que el león del trono podía llegar a convivir con el cordero de la libertad espiritual en una organización semifederal.

Pero no sucedería. El león se separó del cordero. El derecho romano se fue imponiendo como norma; 1495 es la fecha de su recepción en Alemania. Los civilistas, los eruditos, los clasicistas y los romanistas hasta la médula denunciaron las leyes y las costumbres nacionales en su totalidad. Los problemas de anarquía que enfrentaba el feudalismo hicieron que no se vieran los peligros de la autocracia. Todos los escritores del Renacimiento favorecieron el poder del príncipe, salvo por algunos soñadores que querían una república. Los privilegios eclesiásticos se habían extralimitado; las órdenes religiosas eran un *imperium in imperio*. Con la aparición del movimiento luterano se destruyó, por un lado, la antigua idea de la cristiandad como un único cuerpo bajo el liderazgo del papa y del emperador y el señorío de Cristo y, por el otro, se transfirió al príncipe, como cabeza de una unidad territorial, un conjunto

de prerrogativas tanto espirituales como del poder secular. La doctrina del *cujus regio ejus religio* de la Paz de Augsburgo fue la expresión natural de esto; de esta manera, un elector tranquilamente podía decir que la conciencia de su pueblo le pertenecía. Esa fue, claro, la idea de Enrique VIII. Y Jean Bodin, en Francia, y después Thomas Hobbes, en Inglaterra, la formularon como una teoría completa del Estado. Hobbes negaba todo tipo de derecho que no derivara de la soberanía, y dedica un libro del *Leviathan* al "Reino de la oscuridad", en otras palabras, la Iglesia católica, a la que denomina así porque sus reivindicaciones podían romper la unidad del poder soberano. En el siglo XVII, tanto en Inglaterra como en el continente, esta idea de un soberano bien definido y omnicompetente, que solo con su permiso se podía respirar, se mezcló con la teoría del derecho divino de los reyes. Pero no tanto. El siglo XVIII vio esto mismo afirmado por el Parlamento, y la reivindicación de la omnipotencia parlamentaria fue la causa real de la Revolución americana. En el otro hemisferio se organizó un Estado que, al ser federal, en amplia medida fue una negación de esta reivindicación, pero la Guerra civil parece haber probado lo contrario. Incluso ahora, la doctrina de los derechos del Estado aún es fuerte y se dice que gana más adherentes de los que pierde, y mucho hemos de aprender de la actitud de los juzgados norteamericanos en relación con problemas como con el desarrollo de los grupos religiosos.

En Francia, contrariamente a Inglaterra, la teoría de la soberanía se cristalizó en la persona del monarca, pero la Revolución no la destronó. Lo que se destronó fueron los resabios del feudalismo y los últimos vestigios de las libertades locales. La doctrina de un único poder que todo lo incluye se llevó a un punto con el que incluso Luis XIV no hubiera podido soñar; como hemos visto, incluso la tolerancia religiosa solo existe de nombre. Esta teoría encontró su expresión en Inglaterra en la obra de John Austin, que hizo poco más que volver a formular la teoría romana de la soberanía, empapada de la idea de una completa distinción entre lo público y lo privado, lo que prohíbe toda clasificación correcta de las instituciones sociales. Austin fue muy criticado, pero con pequeños cambios sus ideas aún dominan el pensamiento legal —excepto, claro, en aquellos que trabajan por una nueva doctrina de las corporaciones—. En relación con la Iglesia, incluida la moral, se toma como un axioma que la ley es moralmente vinculante y, para muchos, lo que es legalmente correcto no puede estar equivocado moralmente.

Sin embargo, esta teoría se ha vuelto cada vez más difícil de conciliar con los hechos. En tanto mero enunciado, no veo que esa visión del poder soberano sea vulnerable; por medio de la cláusula que sostiene que todo lo que el soberano permite, lo ordena, no podemos decir que cualquier intento de medir la libertad sea inconsistente con ella. En la práctica, sin embargo, queda claro que necesitamos algo diferente y más profundo. Hemos visto un ejemplo destacado de los inconvenientes que podría generar. Debemos tener presente que el Parlamento es nominalmente soberano, no solo en Inglaterra, sino en

cada parte del Imperio y, en teoría, no existe un tipo de libertad local, sino la autoridad delegada por voluntad del Parlamento imperial. Pero se admite, en lo relativo a la Ley de Inmigración en Sudáfrica, que el Parlamento imperial no debe ubicarse por encima de las autoridades locales, incluso cuando estén cometiendo una injusticia manifiesta en relación con sus ciudadanos. En otras palabras, la autoridad local es independiente y no puede verse afectada.

La teoría del gobierno que está en la base de todo el problema es básicamente la siguiente. Todos y cada uno de los derechos son la creación del soberano único e indivisible; que el soberano sea un monarca o una asamblea no es importante. Ninguna prescripción, ninguna conciencia, ninguna vida corporativa puede ser esgrimida en contra de su autoridad, que no tiene limitación legal. En cada Estado debe haber algún poder completamente por encima de la ley, porque puede alterar la ley. Hablar de derechos que se le opongan es un sinsentido. En tanto cada Estado sea un Estado, esta idea no solo es verdadera, sino autoevidente. Si no es verdadera, lo es porque el Estado está en una condición de incipiente disolución y se está imponiendo la anarquía. La doctrina de la soberanía es, de hecho, una deducción, en parte, de la universalidad de la ley en una comunidad estable y, en parte, de la idea abstracta de unidad. La importancia de esto último se hace evidente para todos los que estén familiarizados con la literatura medieval polémica o del siglo XVII. Un ejemplo de esta posición es *Anarchy of a Mixed Monarchy* de Filmer.

La verdad es que este Estado, como una absoluta unidad sobrehumana, nunca ha existido y no puede existir. En teoría, representa al déspota que gobierna esclavos; en la práctica, incluso un déspota está limitado por el hecho de que los esclavos son, después de todo, humanos; se puede negar su personalidad todo lo que se quiera, pero llega un punto en que se impone por sí misma y terminarán por matarse a sí mismos o al déspota. En el fondo, la doctrina representa al Estado, que es un súper hombre que gobierna individuos que son infrahumanos. Es como el absoluto de la filosofía de Bradley, que absorbe y finalmente aniquila toda distinción individual. En parte, está representada en el frontispicio del *Leviathan* de Hobbes. Se ha intentado resolver la dificultad sosteniendo que el poder soberano, a pesar de ser teoréticamente ilimitado, está limitado en la práctica de una manera material; psicológicamente, por su propia naturaleza y, externamente, por el hecho de que hay ciertas cosas que ningún gobierno puede hacer sin generar resistencia: por ejemplo, Luis XIV no podría haber instituido el Islam aun si hubiera querido. De esta manera, por un lado, la costumbre y, por el otro, las libertades locales o los derechos individuales obtienen su lugar. Así, nos acercamos, lo admito, a la realidad.[10] Pero pareciera ser una debilidad la doctrina que,

[10] Esta idea es sostenida de manera muy lúcida por el Prof. Dicey en *The Law of the Constitution*, pp. 72-81.

sólo haciendo grandes modificaciones, se puedan encajar los hechos dentro de su marco y pareciera ser mucho más razonable llegar a una teoría de la ley y del gobierno sosteniendo una doctrina abstracta de la unidad más que observando los hechos de la vida tal como son, y estableciendo las características reales de la sociedad civil. ¿Qué es lo que encontramos como realidad? No, por cierto, un conjunto informe de individuos, todos iguales e indiferenciados, sin relación alguna salvo con el Estado, sino una jerarquía ascendente de grupos, familia, escuela, ciudad, condado, Iglesia, etc. Todos estos grupos (o muchos de ellos) tienen vida propia y actúan en relación unos con otros con una unidad de voluntad y mente como si fueran personas singulares; a todos se les debe permitir una libertad razonable, pero debe impedírseles cometer actos de injusticia contra otros o contra individuos; todos son medios por los cuales el individuo se realiza. Porque, en realidad, la idea de un individuo aislado es la sombra de un sueño, y nunca hubiera existido si no fuera por la compleja estructura social que permite a algunos individuos figurarse que son independientes, cuando toda su situación de libertad económica es evidencia de una larga historia de compleja organización social. En el mundo real, el hombre aislado no existe; siempre comienza siendo parte de algo y, como dijera antes, su personalidad solo puede desarrollarse en sociedad y, de una manera u otra, siempre es manifestación de alguna institución social. No quiero negar la especificidad de la vida individual, pero esta especificidad solo puede ocurrir dentro de una sociedad. La pertenencia a un grupo social significa un sentido de personalidad que lo insufla todo y, de acuerdo con nuestros gustos, se puede llamar una extensión o un estrechamiento; en realidad, es ambos. Uno no puede ser miembro de una sociedad y permanecer tal como si no lo fuera; afecta a los derechos y a las obligaciones, a la vez que limita y amplía las oportunidades y nos hace seres diferentes, aunque en grados muy diversos, según la naturaleza de la sociedad y del individuo que es parte. Uno no es simplemente John Doe o Richard Roe, ya que como John uno puede ser miembro de la Iglesia cristiana por el bautismo, Doe por la familia, inglés por raza; las tres son instituciones sociales que se han desarrollado en uno. Además, uno es miembro de una escuela, egresado de una universidad, socio de un club, presidente de otro y así sucesivamente. Todos estos grupos o asociaciones tienen su efecto, limitan y desarrollan la vida, hacen o impiden que hagamos cosas e impiden que uno sea un ciudadano libre y sin restricciones del Estado. Más aún, penetran nuestra imaginación y pensamiento y alteran no solo lo que hacemos, sino también lo que queremos hacer. Entre todos estos grupos hay relaciones y no solo entre los individuos que los componen. Para prevenir que se cometan injusticias entre ellos y para asegurar sus derechos, se necesita un poder fuerte por encima de ellos. Es, en gran medida, para regular a este tipo de agrupaciones y para asegurar que no vayan más allá de los límites de la justicia que existe la fuerza coercitiva del Estado. No los crea, ni está en muchos aspectos en relación directa

con el individuo. La reivindicación de la Iglesia en asuntos educativos es el reclamo de ser reconocida como una agrupación cuya autoridad natural sobre sus miembros se extiende a otorgarles una atmósfera social, y esto debe admitirse siempre que los requisitos de pertenencia en una cultura secular sean permitidos y controlados.

Todo esto, debemos decirlo, disminuye la presión del Estado sobre el individuo. Pero este es necesariamente el momento en que se alcanza una sociedad amplia y compleja. En un estadio desarrollado de la civilización se debe permitir la expresión de diversos intereses que, en un sentido, son una influencia divergente. Así, un miembro de un club musical está separado de aquellos que están excluidos y es transformado por el hecho de su pertenencia al club, que lo insufla. En la Edad Media había una vestimenta para cada vocación; en tiempos modernos, todos tratamos de vestirnos de igual manera y, la mayoría de nosotros, haciéndolo, de hecho, mal. La antigua tradición sobrevive en el clero y en los carniceros y vemos *revivals* en los uniformes de los *boys scouts.* En vez de una férrea uniformidad, cada vez más necesitamos una distinción razonable de los grupos, y todos deben ser honorables. Hay toda una filosofía detrás de los uniformes y las insignias escolares.

Las discusiones recientes han llevado a cuestionar, en asuntos más allá de la religión, cuál es el límite de la autoridad del Parlamento. La idolatría del Estado recibe golpes agudos. Se dice, especialmente en relación con la Iglesia, que reconocer sus derechos es peligroso. Pero, si es un hecho real, lo peligroso sería no reconocer su existencia. Lo mismo se da en relación con los individuos. Sin embargo, si bien uno podría decir, como el Sr. Combes, que "no hay derechos salvo los del Estado", nos encontramos con individuos que actúan como si los tuvieran e, incluso, cuando decimos que "no hay autoridad sino la de la república", no impedimos que todo un conjunto de agrupaciones de diverso tipo se comporte implícitamente como si tuviera autoridad sobre sus miembros. Ni se podría. Es imposible. La asociación es inherente a la naturaleza humana y parece inevitable el surgimiento de la vida asociativa y los lazos sociales, y es imposible relegarlo solo a ese tipo de asociación que llamamos Estado, salvo en una escala muy pequeña, y aun allí debemos tener en cuenta a la familia. Por supuesto que tales agrupaciones pueden chocar con el Estado. Igual que los individuos. Siempre hay una posibilidad de guerra civil. Pero no escaparemos a esa posibilidad por ignorar los hechos. La única forma de estar seguro de que un individuo no se convertirá en criminal es ejecutarlo; la única forma de asegurar que un Estado no estará en peligro por parte de sus miembros, es no tener ninguno. Todo Estado es una síntesis de voluntades vitales. La armonía debe ser siempre cuestión de balance y ajustes y esto, en cualquier momento, puede alterarse porque el hombre es un ser espiritual y no un autómata. Pareciera ser mucho más inteligente tratar a todas estas corporaciones, grandes y pequeñas, que hacen a nuestra vida nacional, como algo real, como seres vivos, es decir, en la práctica, como

personas y, una vez que lo hayamos hecho, limitarlas en sus acciones y no tratarlas como lo que no son, es decir, como cadáveres, huesos disecados a los que nada, salvo un permiso arbitrario, les da un simulacro de vida y que se les puede retirar en cualquier momento. Después de todo, el gobierno romano no destruyó la unidad vital de la Iglesia por negarle el derecho a existir, pero por poco se destruye a sí mismo en el intento.

Nota

Los siguientes extractos de Gierke son importantes en relación con esto. El primero señala cómo, en la visión de Gierke, la gran diferencia entre la mentalidad teutónica y la latina está en que una comienza a operar desde la idea de ley y la otra desde la de fuerza. La segunda muestra cómo la antigua percepción, por un uso demasiado literal de la personificación del Estado, fue llevada a la concepción artificial de la unidad que estuvimos discutiendo. Otra muestra cómo el derecho romano añadió al derecho griego la idea del individuo libre, que siempre era en la concepción romana un tirano que gobernaba esclavos. Sería interesante investigar cuántos de los males del individualismo extremo se deben a la supervivencia de una teoría del Estado originada en el hecho de que el ciudadano completamente libre era legalmente un tirano en su "familia".[11] El siguiente pasaje da cuenta del surgimiento de una concepción del Estado tal como se dio en la vida comunal de la Europa medieval. Es esto, mucho más que el reino o el imperio, lo que, de acuerdo con Gierke, le otorga el mejor aprendizaje al estudioso de la política. Finalmente, la otra cita nos da la propia visión de Gierke de la verdadera idea del Estado:

> *Während die Griechische wie die römische Geschichte mit dem Staate beginnt, beginnt die Germanische mit dem Recht.*
>
> *Jedenfalls ist es gewiss, dass bei uns in die wirkliche Welt wie in das Bewusstsein* der Staat sehr viel später als das Recht trat.
>
> *Es gab im Grunde weder öffentliches noch privates, sondern nur ein einziges, einartiges Recht. Aber dieses Recht war durch und durch Recht; es trug in allen seinen Theilen die Merkmale der Gegenseitigkeit, und Erzwingbarkeit an sich; es war vollkommen selbständig und sogar so selbständig, dass es seinerseits alles staatliche Leben band. Öffentliche wie private Verhältnisse wurden so mit dem Stempel der Einen Rechtsidee ausgeprägt* (Gierke, ii. 32).
>
> *Der Staat is dem Menschen gleichartig und er unterscheidet sich von ihm nur wie das Grössere vom Kleineren, er ist um so vollkommener, je mehr er sich durch seine Organisation dem Menschen nähert. Hieraus, ergibt sich die Anforderung einer Einheit des Staats, welche gleich der des*

[11] En latín en el original (N. de los T.).

Individuums möglichst einfach ist; einer Einheit in welcher die Theile ganz enthalten und nur für das Ganze werthvoll sind, einer Einheit, die zuletzt zum Kommunismus drängt (Gierke, iii. 15).

Gehörte zur welthistorischen Mission der Römer die Schöpfung des ersten Privatrechts so war in demselben Sinne in der welthistorischen Mission der Germanen die erste Schöpfung des öffentlichen Rechts enthalten. Bei den Griechen war alles Recht im Verhältniss zum Staat unfrei, es gieng nicht blos der Bürger im Staat, sondern das Individuum im Burger auf; die Römer setzen das Privatrecht selbständig gegen den Staat und gaben demselben Menschen, der als Bürgern für Recht, und schufen das öffentliche Recht als Bestandtheil des Einen Rechtes, das überall sich selber gleich blieb (Gierke, ii. 32).

Die Stadtpersonlichkeit. Das öffentliche Recht wurde nicht durch den absoluten Willen eines dem Bürger gegenüber schrankenlosen Staatsgewalt als von aussen kommende unabänderliche Zwangsnorm hingestellt; es war vielmehr das gesetz welches der dem bürgerlichen Organismus immanente und von allen seinen Gliedern getragene Gemeinwille sich selber setze. Daher wurde denn auch die Stetigkeit des öffentlichen Rechts vor Erstarrung dadurch gewahrt, dass der freihen Selbstbestimmung und dem bewussten Entschluss des öffentlichen Willens die Änderung anheimgestellt und überdies auch innerhalb des objectiv fest gestellten Rahmens ein bestimmtes Bewegungsfeld frei gelassen ward. Im Gegensatz zu dem von der Vielheit der Individuen ausgehenden Privatrecht gieng allerdings das öffentliche Recht von der Einheit des Gemeinwesens aus; aber dieses Gemein wesen war ein Organismus, dessen Gliederung und Organisation selbst unter das Recht fiel. *Deshalb erzeugte auch für den von ihm geregelten Kreis das öffentlichen Recht* keineswegs nur einseitige Befugnisse der Stadt als solcher und willenlose Unterwerfung der Bürger; *sondern es erzeugte gegenseitige Beziehungen zwischen dem Ganzen und seinem Theilen,* die als Glieder einer höheren Einheit dennoch zugleich selbständige Einheiten blieben. *So war es möglich trotz der Erhebung der Stadt zum Staat die Rechtsnatur des öffentlichen Rechtes beizubehalten und demselben trotz der Emancipation von Privatrechtsbegriff vollen gerichtlichen Schutz zu gewähren* (Gierke, ii. 646).

Der Staatsbegriff.

Der Staat ist die Person gewordene höchst Allgemeinheit. Er unterscheidet sich daher von allen anderen Verbandsperson dadurch dass es nichts ihm Aehnliches mehr über ihm gibt. Er ist aber andrerseits nur das letzte Glied in der Reihe der zu Personen entwickelten Verbände, indem er gleich ihnen den verbunden Individuen gegenüber den gemeinheitlichen Willen zur rechtlichen Einheit verkörpert.

Der Staatsbegriff ist daher zwar nich der Gegenstatz der Körperschaftsbegriffes, aber er ist weiter und enger als dieses. *Er ist weiter weil er nicht nur als höchste Steigerung des Körperschaftsbegriffes, sondern auch als höchste Steigerung des Anstaltsbegriffes zur Erscheinung kommen oder auch Korporative und anstaltliche Momente in sich verschmelzen*

kann. Er ist aber anderseits enger, weil der Körperschaftsbegriff eine Reihe weiterer merkmale in sich aufnehmen müssen, um zum Staatsbegriff zu werden. Der Staat kann also Körperschaft sein, kann aber auch jedes Korporativen Charakters entbehren. Die Körperschaft aber wird nothwendig zum Staat, *sobald sie als höchster und unfassendster Verband auf einen bestimmten Gebiet für Erreichung des menschlichen Gemeinschaftswerkes schlechtin konstitutirt ist. Der korporative Staat lässt siche als staatliches Gemeinwesen, der anstaltliche Staat als Obrigkeitsstaat bezeichnen, dazwischen aber lässt sich in mannichfacher Weise eine Kombination korporatives und anstaltlicher Elemente als Erscheinungsform der Staatsidee vorstellen.*

Weil es zu alten Zeiten Verbände über den Einzelnen gab, immer aber unter diesen Verbänden ein höchster sein musste, existierte Staatliches von je. Allein der Staat blieb, so lange die Verbandspersönlichkeit sich mit der Rechtssubjectivät eines Herrn oder eine Gessammtheit deckte, in seinem sinnlichen Trägern latent. Der Staat als Person war weder in das Bewusstsein noch in das Leben getreten, und es fehlte folgeweise an einer selbständigen und nur durch ihr eignes inneres Wesen bestimmten Staatsexistenz. Das Staatliche kam nirgend für sich und rein, sondern überall in konkreter Bindung und zufälliger Trübung durch Individuelles zur Erscheinung.

Sobald indess irgendwo die einen bestimmten Verband durchdringende Einheit als Person gesetzt war, musste insoweit, als diese Einheit die in ihrer Art höchste war, der Staatsbegriff gegeben sein. Insbesondere musste sich daher auch der Körperschaftsbegriff, wenn einmal entwickelt, aus seiner jeweilig höchsten Stufe sofort zum Staatsbegriff steigern.

So war denn in der That die Stadt, weil sie die erste und zunächst in ihrer Art höchste Körperschaft war, zugleich der älteste wahre und für sich bestehende deutsche Staat. Der Staatsbegriff aber kam an ihr in der besonderen form bürgerlichen Gemeinwesen zur Erscheinung (Gierke, ii. 831).

CONFERENCIA III

El punto de vista cívico

Hasta el momento, nuestro recorrido ha sido claro. Hemos visto que el mínimo esencial de cualquier reivindicación que hacemos para la Iglesia tiene que depender de su reconocimiento en tanto unión social con un poder inherente original de autodesarrollo que actúa como una persona, con mente y voluntad propias. Todo el resto de los asuntos entre la Iglesia y el Estado son cuestiones de detalle, y hay lugar para concesiones mutuas. Lo que no es un detalle, sino un principio, es lo que he propuesto y que hemos visto que no está garantizado; que está en oposición a la opinión prevaleciente de la omnipotencia estatal arraigada en el pensamiento popular e incluso aún más en la opinión de los juristas: que la doctrina a la cual nos oponemos no es una novedad, ni es específicamente moderna, sino que le debe su fuerza a la continuidad de tradiciones de larga data, a la supervivencia de la idea de Estado del mundo antiguo asociada completamente con la Atenas de Aristóteles, pero desarrollada y elevada con toda la majestad de la Roma imperial, e inherente al derecho canónico y, no en menor medida, al derecho civil. Además, hemos visto que esta falsa concepción del Estado, como la única entidad política verdadera aparte del individuo, está en discrepancia no solo con la libertad eclesiástica, sino también con la libertad de cualquier otra vida comunal y, en última instancia, con aquella del individuo; asimismo, está cediendo rápidamente bajo la presión de los juristas históricos, como los Dres. Gierke y Maitland, y los innumerables desarrollos de los instintos asociativos y de los hechos políticos positivos de un Imperio-mundo contemporáneo.

Todos estos desarrollos son hechos; aunque sea imposible armonizarlos verbalmente con las antiguas y fuertemente arraigadas definiciones de soberanía y de ley, tal modificación destruye la concepción original, al tiempo que en el tratamiento de la vida corporativa surgen serios peligros prácticos. Nuestro primer objetivo, entonces, debe ser el empeño por inducir a los hombres, mediante la persuasión y por todos los medios legítimos, a admitir

los derechos positivos de las sociedades a existir, y en esto debemos seguir el ejemplo del origen de la libertad civil. En el siglo XVII no fue el individuo aislado, sino el cuerpo religioso, la secta con su apasionada aserción de su propio derecho a existir, la que finalmente obtuvo la tolerancia del Estado. Por sí solo, el individuo, al margen de la discordia religiosa, no habría obtenido la libertad. La orgía de autocracia estatal que se estableció en el Renacimiento y que la Reforma desarrolló habría seguido sin controles, tal como ciertamente sucedió en Estados como Francia o en los principados alemanes en los que se implementó la uniformidad religiosa. Fueron las reivindicaciones rivales de los cuerpos religiosos y la inhabilidad de cada uno de destruir a los otros las que finalmente aseguraron la libertad. Los derechos del hombre eran su reconocimiento del sentido de sus obligaciones hacia Dios. La libertad política es el fruto de las animosidades eclesiásticas.

Ahora, sin embargo, no estamos sino en el umbral de nuestra tarea. Una vez que se ha reconocido como un problema de importancia universal, un asunto que concierne, no al privilegio eclesiástico, sino a la idea de una sociedad corporativa y que involucra a todo el problema de la verdadera naturaleza, tanto del Estado y de las personas naturales y jurídicas que lo conforman, veremos que nos enfrentamos con cuestiones ulteriores, como nuestro deber como ciudadanos y los límites que esta libertad, ahora reivindicada, debe poner a nuestros esfuerzos por influir sobre la ley del país. Otras innumerables cuestiones, que no haré más que indicar, también surgirán. El derecho del individuo a la libertad y el autodesarrollo no implica un derecho a hacer cualquier cosa que le plazca. Incluso un fuerte individualista como Spencer estaba acostumbrado a resguardar la seguridad de la libertad de cada uno en referencia a la igual libertad de los demás. Si este fuera el caso de los individuos, lo sería aún más abiertamente con todas las sociedades. Puesto que según la naturaleza de las cosas son más poderosas que los individuos; la imparcialidad relativa que requieren de sus miembros puede y a menudo ha llevado a métodos y reivindicaciones que no pueden ser justificados; cuanto más altos son sus objetivos, mayor es el peligro de rebasar los límites de la justicia en su deseo de promoverla y mayor es la necesidad, por lo tanto, de la regulación gubernamental y el control. Además, mientras la cuestión del reconocimiento del ciudadano individual es tal que puede resolverse sin problemas, la registración de una sociedad y la determinación de las marcas que indican su completa personalidad legal son más complejas y, sin importar cuán fuertemente podamos aseverar la naturalidad de la vida corporativa, nadie, me parece, le negaría el deber al Estado de solicitar pruebas correspondientes de que se está formando y se provee su unidad con órganos debidamente constituidos, mientras que, además, debe pertenecer a la esfera del Estado evitar que los cuerpos de las personas actúen secretamente y prácticamente como corporaciones para escapar al lícito control gubernamental. Esto, supongo, es menos difícil que problema del *trust* en

América. Acerca de la religión, el Estado, en tanto "poder ordenado por Dios", no debería permitir a los hombres usar la gran verdad de la libertad para falsificar los fines de la sociedad civil. Nadie, supongo, le pediría a los funcionarios de los grupos corporativos que no paguen sus deudas o reivindicaría que el Estado no pueda valerse de su fuerza para obligarlos.[1] Aunque esta libertad pueda ser grande, gran parte de la vida depende de la propiedad y de los contratos, que deben caer bajo el control del poder civil. Aquí, sin embargo, puede haber una excepción. Dentro de cualquier grupo, si sus miembros son suficientemente leales, pueden crecer toda clase de lazos y acuerdos, que no pueden ser aplicados por la ley, aunque son prácticamente restrictivos. Por ejemplo, en este momento en el que no existe restricción de publicación, excepto la promovida por la Ley de Calumnias e Injurias, el grueso de las obras publicadas por los católicos romanos lleva un *imprimatur*. Esta restricción no es aplicable legalmente, sino que depende de la lealtad de los miembros de la Iglesia romana a sus propias autoridades. Sería, no obstante, una invasión abierta del campo de la Iglesia si las Cortes interfirieran con la excomunión de alguien con el argumento de que hubiera violado la regulación. Incluso, ahora, entre las familias y los individuos continúa un gran número de acuerdos que no se impondrían legalmente; tampoco esto cesaría de ser necesario. Excepto en una sociedad muy pequeña y poco desarrollada, deben hacerse muchas transacciones respecto de la validez en función del carácter de los hombres y no de un instrumento legal. Otro ejemplo es la cuestión de los votos monásticos. Ahora bien, estos no son una obligación legal, pero no hay dudas de que tienen un efecto eminentemente práctico. Algunas excepciones no prueban lo contrario, así como la existencia de criminales no prueba que la ley no tiene efecto alguno.

En lo relativo al asunto de las iglesias, es necesario reforzar que lo que reivindicamos es la libertad dentro de los límites de la sociedad civil, que no pretendemos estar fuera de la ley ni de ejercer control sobre la política, pues toda la cuestión está marcada por prejuicios de las reminiscencias de la Edad Media y del siglo XVII. Entonces, en un sentido, la Iglesia era libre o parecía serlo, pero como dije la última vez, estaba bajo la misma noción de la autocracia estatal, similar a la del mundo antiguo y, consecuentemente, entendía por libertad a la supremacía, solicitaba la proscripción de todos aquellos que no aceptaban su disciplina, identificaba a la ciudadanía con la pertenencia eclesiástica y pretendía dictar, a partir de fundamentos religiosos, la ley y la política del Estado. Muchos de los prejuicios contra las reivindicaciones de los cuerpos religiosos surgen de las reminiscencias de estos hechos y de los

---

[1] "Saeculares judices qui, licet ipsis nulla competat jurisdictio in hac parte, personas ecclesiasticas ad solvendum debita, super quibus coram eis contra ipsas earum exhibentur literae vel prelationes aliae inducuntur, damnapili praesumptione compellunt, a temeritate hujusmodi per locorum ordinarios censura ecclesiastica decernimus compescendos", *Corpus Juris Canonici, Sext.* II, ii, 2.

males de las inmunidades clericales. En la Edad Media, el beneficio del clero tenía más a su favor de lo que se ha supuesto habitualmente; servía para mitigar el barbarismo del derecho común y ponía límites a la autoridad real que estaba intentando por todos los medios volverse absoluta. Sin embargo, significó el retiro definitivo, no de toda justicia, sino de la protección otorgada por las Cortes del rey de todas las personas ofendidas por un funcionario, y ustedes saben cuán amplia ha sido la interpretación que se le ha dado a esto. A finales del siglo XIII, en la famosa bula *Clericis Laicos*, Bonifacio VIII fue más allá y negó el derecho de las Cortes civiles de obligar el pago de las deudas por parte del clero y del Estado, de cobrarles tributo. Bonifacio VIII fue más allá que sus predecesores y definitivamente sentó las bases para una monarquía mundial en la bula *Unam sanctam*.[2] Esta bula nunca fue parte autorizada del *Corpus Juris Canonici*, pero no hizo más que desarrollar las reivindicaciones inherentes del derecho canónico de la política y de las manifestaciones de papas tales como Gregorio VII, Inocencio III e Inocencio IV.

Tal vez está bien decir que debemos absolver a la Roma moderna de tales pretensiones. Todos tenemos nuestra opinión privada de lo que pasaría si estuviera nuevamente en posición de hacerlo y, en la medida de lo que puede juzgarse a partir del caso de Malta, la curia no tiene una noción para permitir la tolerancia religiosa, salvo donde no hay más remedio. Sea como fuere, sigue siendo verdad que la teoría del ultramontanismo, tal como se formula hoy en día, no implica la absorción del Estado en la Iglesia o la negación de la sociedad civil como un hecho. En la encíclica *Immortale Dei*, publicada en 1885 por León XIII,[3] Roma desarrolló para sí la doctrina de que la Iglesia es una sociedad perfecta impuesta sobre otra sociedad perfecta, el Estado, sin reivindicar más teóricamente que la libertad. Esta posición no es idéntica a la que se ha adoptado aquí, ya que toda la tradición romana que se basa en el derecho civil y canónico está impregnada por la doctrina de la personalidad ficticia. Sin embargo, al menos abriría el camino para una noción más verdadera de la relación entre el Estado y la Iglesia que aquella que era posible en una época en la que de ningún modo se reconocía la posibilidad de dos sociedades bien distintas en su naturaleza y fin, aunque conformadas por los mismos individuos. Sé que esta concepción de las dos personas sociales fue expresada por primera vez por el obispo Warburton en su *Alliance between*

[2] Es una de las *Extravagantes communes*, i, 8, 1.

[3] Publicada en *Denziger Enchiridion*, 501-8. “Ex iis autem Pontificum praescriptis illa omnino intelligi necesse est, ortum publicae potestatis a Deo ipso non a multitudine repeti oportere; seditionum licentiam cum ratione pugnare...Similiter intellegi debet, Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, *genere et jure perfectam*; neque debere qui summan imperii teneant, committere, ut sibi serviere aut subesse Ecclesiam cogant aut minus esse sinant ad suas res agendas liberam, aut quicquam de ceteris juribus detrahant, quae in ipsam a Jesu Christi collata sunt ” (503). La encíclica continúa afirmando la indiferencia de las formas del gobierno civil.

Church and State, aunque se habían hecho algunas aproximaciones.[4] Sea como fuere, no hay dudas de que tan pronto como los hombres comenzaron a pensar el Estado y la Iglesia, cada uno, como una *societas perfecta*, iban camino a una teoría más razonable de las relaciones entre ambos que la que era posible para la mente dominada por la idea antigua del Estado absoluto unitario, ya sea que esta adoptara la forma predominantemente política de Aristóteles o Bodin o, bien, la forma predominantemente teocrática de san Agustín y Lutero. En las discusiones del siglo XVI comenzamos a escuchar esta teoría. Algunos de los jesuitas vieron en ella el medio para defender las reivindicaciones de la Iglesia, al tiempo que apoyaban formalmente las del Estado. Los realistas franceses del siglo siguiente, como Barclay, la desarrollaron desde el punto de vista opuesto. En este país, la noción de los dos reinos, que era sustancialmente la misma, fue afirmada por Thomas Cartwright, el líder de los presbiterianos, provocando con esto el horror estupefacto del arzobispo Whitgift, justo como el jesuita Gretser denominó *Machiavellistica et Turcica* la doctrina de derecho divino de los reyes.[5] En el siglo XIX, Camillo Tarquini desarrolló en detalle la teoría en su *Juris Ecclesiastici Publici Institutiones* y Palmieri en su *Tractatus de Romano Pontifice*. Ambos eran jesuitas. El ultramontanismo moderno, tal como el desarrollado por Eckstein, Möhler y sus amigos, tuvo algo que ver con este desarrollo. Estos veían la necesidad de aceptar al Estado moderno, en tanto que los adherentes convencidos e incluso apasionados de la Iglesia romana volvieron a reivindicar para la sociedad religiosa una libertad más amplia que la permitida por los anticlericales. Sobre este tema de los *scholars* del ultramontanismo del primer siglo XIX hay un ensayo previo muy valioso de Acton en *Home and Foreign Review*[6], de julio de 1863, a partir del que cito la siguiente descripción:

---

[4] Thorndike, por ejemplo, en su Right of the Church in a Christian State, habla claramente de dos sociedades diferentes, aunque compuestas por los mismos individuos. Este libro fue muy influyente. En su *Irenicum*, Stillingfleet expresa una reivindicación de la libertad. No obstante, ninguno alcanzó la noción de personas, aunque por supuesto los presbiterianos sostenían la doctrina de las dos sociedades. Cfr. apéndice I.

[5] Thomas Cartwright (1535-1603) fue un predicador y teólogo presbiteriano que polemizó acerca de la Iglesia de Inglaterra con John Whitgift (1530-1603), el arzobispo de Canterbury. Jacob Gretser (1562-1625) fue un polemista jesuita que entabló relaciones, entre otros, con Belarmino (nota de los traductores).

[6] Este no fue impreso nuevamente. Hay un artículo, creo que de Richard Simpson, sobre “El individuo, la corporación y el Estado”, en el *Rambler* de mayo de 1862, que presenta la totalidad del tema de esta conferencia con gran discernimiento y lucidez. Puedo citar los pasajes siguientes: “Esta teoría del absolutismo estatal supone que el Estado es previo a todas las asociaciones; asume que todas deben solicitar autorización para existir antes de que tengan algún derecho a ser; y por lo tanto, que tiene un derecho permanente de inspección y de control sobre estos. De allí que se sigue que la libertad no es un derecho general sino una colección de libertades e inmunidades otorgadas en tanto concesiones y compromisos del poder absoluto”.

> El nombre ultramontano fue dado en consecuencia de su defensa de la libertad de la Iglesia contra el poder civil; pero la característica de su defensa fue que no hablaban especialmente en favor de los intereses de la religión sino en nombre de un principio general que al tiempo que afirmaba la libertad para la Iglesia, lo extendía también a otras comunidades e instituciones.

Ahora, es este reconocimiento del Estado moderno el que deseo alentar hoy. Podría parecer impertinente e incluso absurdo hablar como si uno ignorara un hecho no menos patente que el sol del mediodía. Pero creo que el lenguaje a veces utilizado por los defensores de las reivindicaciones de la Iglesia lo vuelven menos innecesario de lo que parece. No se puede tener todo. No podemos reclamar libertad para nosotros mientras que al mismo tiempo nos proponemos negársela a los demás. Si le vamos a reclamar "manos afuera" al poder civil sobre cuestiones tales como el matrimonio, la doctrina, el ritual o las condiciones de la comunión dentro de la Iglesia —la condición necesaria de una sociedad religiosa libre que deba regular estos asuntos—, entonces debemos dejar de intentar dictar la política del Estado en relación con la masa total de sus ciudadanos. "Juzgaremos a los que no tienen Dios." Somos, al mismo tiempo, ciudadanos y hombres de la Iglesia. Debemos intentar mirar estas cuestiones tanto desde un punto vista eclesiástico como cívico. Tenemos el derecho y el deber, en tanto miembros de la Iglesia, de reivindicar la libertad dentro de esta sociedad para su propia ley, ideales y desarrollo; en tanto miembros del Estado, debemos pensar y votar por lo que creemos que es el camino más sabio en una nación en la cual muchos de los cristianos se niegan a someterse a nuestra disciplina y muchos no son siquiera cristianos. Como ciudadanos no tenemos derecho a reclamar una apelación a motivos o ideales específicamente cristianos, o establecer líneas de política que solo tengan sentido desde el punto de vista de la Iglesia católica. Debemos reconocer los hechos incluso cuando no nos gustan.

El hecho cardinal que nos enfrenta hoy en día es la heterogeneidad religiosa del Estado moderno. La tolerancia no ha producido todavía todos sus frutos; tal vez en ningún lado sea demasiado completa. Sigue siendo claro que el antiguo ideal de una religión estatal uniforme nos ha abandonado. El

---

"El verdadero propósito de la política es armonizar los tres elementos del Estado —el individuo libre, la corporación libre y el Estado libre— con tal estabilidad de equilibrio de modo que le deje a cada uno mayor cantidad de campo de acción que sea posible sin perjudicar a los otros. Debe haber una combinación de corporación absoluta, el Estado absoluto, y la persona absoluta a partir de la armonía de la que surge la más verdadera libertad personal. Tomados singularmente por sí mismos, cada uno de estos tres elementos caracterizan a un tipo de existencia bárbara. El individuo absoluto se encuentra solamente en la vida salvaje; la corporación absoluta en la sociedad patriarcal primitiva; el Estado absoluto en los despotismos orientales."

El interés del artículo surge de la percepción del autor del punto defendido en el texto, es decir, la supervivencia en la vida inglesa del camino verdadero de tratar la relación entre los tres.

orden político homogéneo de la Edad Media y del siglo XVII ha desaparecido como la sombra de un sueño, aunque algunos de sus resultados sobreviven. En la medida en que este ideal tiene vitalidad ahora, adopta la forma vaga de un cristianismo no confesional que a muchos les gustaría establecer en las escuelas y un cierto número de personas, incluido ese fabuloso instructor teológico, el diario *Spectator*, está intentando definitivamente volverlo obligatorio en la Iglesia. Ese es el peligro. Se pueden predicar las nociones, que en última instancia son aquellas de una teocracia, si se quiere, pero en la medida que se es exitoso no se puede hacer más que establecer los ideales del hombre común. A la Iglesia católica no le reportará beneficio alguno a menos que sea el de ser perseguida, pero terminará de manera imposible en el establecimiento y en la dotación de la *Pleasant Sunday Afternoon*.[7] Ciertamente, hay un fundamento sobre el cual la Iglesia, en tanto Iglesia, puede reivindicar el dictado en cuestiones de política pública, pero el fundamento es aquel de la doctrina de la uniformidad religiosa con su corolario de la persecución. Si están preparados para defender esto, háganlo por todos los medios. La mayoría de las personas no lo está. No me adentraré en esta cuestión de la persecución, pero está bien verlo con una mirada crítica. Muchos discursos exagerados se han dedicado a la maldad de toda persecución, muy a menudo de personas que defienden medidas que son esencialmente de esta naturaleza. Es probable que nadie haya reflexionado sobre el tema sin darse cuenta de que es más difícil condenar la persecución de manera absoluta y en teoría de lo que el axioma popular sugeriría.[8]

Para comenzar, la mayoría podemos ver los males de la anarquía intelectual de nuestro tiempo y la falta de cualquier ideal rector en el mundo occidental, con la excepción de aquellos vulgarmente materialistas. ¿No es todo esto consecuencia directa de la tolerancia religiosa y de la ruptura de la antigua doctrina de un Estado homogéneo? O, nuevamente, *Liberty*, esa obra característica de John Stuart Mill, les proveyó a los hombres una defensa ideal de la tolerancia. Pero estaba basada en una distinción, que pocos podrían mantener, entre los actos meramente de interés individual y aquellos que no lo son. Incluso si existen actos de la naturaleza precedente, y esto es muy dudoso, ningún cuerpo religioso ni nadie más que haya perseguido negaría que los actos particulares objeto de queja eran de este tipo. Tal vez, la distinción nos eximiría de la mera persecución por el bien de la propia alma del hereje, pero dejaría a todos los otros indemnes. La persecución es

[7] Movimiento asociado con varias iglesias no conformistas que, a finales del siglo XIX, buscaban promover una educación cristiana de una manera más simple que la de los servicios regulares de la Iglesia establecida (N. de los T.).

[8] Cfr. RITCHIE, *Natural rights*, cap. VIII, opta por el uso del término 'tolerancia', que implica una concesión de la comunidad y no un derecho ilimitado absoluto; cfr. también el final de F. C. MONTAGUE, *The Limits of Individual Liberty*, y A. J. BALFOUR, *Essays*.

normalmente condenada a partir del fundamento que manipula la conciencia individual. Pero la propia concepción de la personalidad que estábamos desarrollando en la última conferencia parece militar contra esta visión. Si el individuo vuelve en sí como parte de una sociedad, su conciencia es simplemente social de manera parcial. ¿Por qué la sociedad que lo ha hecho como es no afirmaría una autoridad en última instancia coercitiva contra él? Se podría y pienso que se debería decir que la autoridad de una sociedad no es más que una muy fuerte suposición; en última instancia, el individuo debe decidir y la persecución niega esto. Pero se podría dudar en qué medida esto llevará a la libertad de criticar las instituciones existentes. De nuevo, se argumenta que uno debe castigar actos y no opiniones, pero la diseminación de ideas es un acto y bajo ciertas condiciones puede tener muchos más efectos prácticos que un acto aislado. ¿Cuán diferente hubiera sido la Revolución francesa si Rousseau no hubiera escrito? ¿Alguien supone que los escritores de la Biblia no estaban produciendo un explosivo, y uno tan violento que está explotando nuevamente todo el tiempo y muy a menudo para sorpresa de los que profesan vivir según sus preceptos? Ahora bien, de nuevo uno dice que la persecución siempre está mal, es decir, la aplicación de la fuerza para suprimir cualquier opinión desagradable a la mayoría. ¿Dónde se trazaría la línea sobre las acciones? ¿Debería uno prohibir las loterías públicas, las mesas de apuestas, requerir licencias para los bares y así sucesivamente, puesto que afectan a la salud pública o física o podrían llevar a rupturas de la paz? Pero también podría hacerlo un mal libro. O bien podría decirse que la objeción final contra la persecución es la que cierra la puerta a nuevas verdades. Este es en potencia el antiguo argumento de Gamaliel y probablemente es más lógico.[9] El peligro de las ideas falsas es menor que el del oscurantismo y el efecto de estancamiento sobre la mente y la moral. Sin embargo, aquí se podría argumentar nuevamente, tal como lo hizo sir James Stephen, que tal práctica, en el fondo, es escéptica. Nadie que esté seguro de sus creencias puede admitir la posibilidad de un descubrimiento nuevo y valioso. Entonces, la misma certeza puede ser garantía contra el peligro de ser cautivado a partir de su lealtad. Pero ¿qué ocurre con la masa de los hombres? ¿Podemos estar seguros de estos? La respuesta es que, a largo plazo, la religión o la creencia que se ha establecido de sí misma entre el fuego de la crítica es más pura que cualquier otra e, incluso, esto será así aunque sus adherentes sean menos numerosos.[10]

---

[9] Alusión al pasaje bíblico de los *Hechos de los Apóstoles*, 5, 34-39. Gamaliel era un miembro del sanedrín frente al que san Pedro y algunos apóstoles fueron llevados cuando continuaron predicando a pesar de las prohibiciones. Gamaliel hizo salir a los cristianos y les pidió a los otros miembros del sanedrín que los dejaran en libertad, porque si su mensaje era solo una cuestión humana, se desvanecería por sí sola, pero si se trataba del mensaje de Dios, estos podían estar obrando en su contra (N. de los T.).

[10] *Liberty, equality, fraternity.* El primer capítulo es una respuesta a John Stuart Mill y es probablemente la más idónea polémica existente contra las visiones de Mill sobre la libertad

Desde un punto de vista cristiano, la mayor ventaja de la tolerancia es que eleva automáticamente la vida de la Iglesia. Por cada persona que perdemos en este momento, que ha abandonado una religión meramente convencional, a causa de la mayor libertad, ganamos en la intensidad de la vida religiosa de aquellos que la conservamos. Y ganamos también por esta misma hostilidad. La ventaja de la tolerancia es que actúa automáticamente sobre la pureza de los cuerpos religiosos y la realidad de su fe, y donde es completa produce un temple que, atemperado en los fuegos de la crítica constante, es análogo al producido por las persecuciones en los días más tempranos de la Iglesia. El Sr. Benjamin Kidd nos ha instado a mirar hacia un tiempo en que toda fe saldrá al encuentro de tal fuego de crítica como no se ha conocido antes.[11] Este fuego ya está encendido y purga a los débiles. Todos estos temas, y se podrían sumar otros, sirven para mostrar la dificultad del problema.

Lo que es claro para mí es este hecho. Incluso si algunos no están convencidos de los argumentos a favor de la libertad y miran hacia atrás o hacia delante en un día en el que los hombres estarán organizados en sociedad sobre la base de una unidad religiosa, debe ser evidente que no vivimos en tal época; no hay nada para ganar fingiendo esto, nosotros sí lo estamos; cualquier unidad de opinión puede cimentar o llegar a cimentar cualquier orden político, esta no será la del cuerpo de doctrina que conocemos, como los credos católicos. Lo que debemos enfrentar es un barullo de opiniones en disputa y moralidades extrañas, un "nuevo pensamiento" occidental, teosofías del Oriente, un panteísmo circundante, un paganismo recuperado y una incredulidad en toda su arrogancia. Todo lo que podemos reivindicar, todo lo que podemos esperar, es libertad para nosotros mismos, en tanto somos una sociedad entre muchas. Me parece en un alto grado deshonesto e incluso más imprudente abordar y proclamar los derechos de la libertad y la diversidad en cuestión de educación si en otros asuntos la negamos. La libertad no significa el derecho a golpear las cabezas de aquellos que están en desacuerdo con uno.

Déjenme dar uno o dos ejemplos. Tomemos una cuestión candente, la del matrimonio. Se afirma con confianza que en un tiempo breve poseeremos propuestas provenientes de la *Royal Commission* para facilitar el divorcio.[12] Si se hicieran estas propuestas, será nuestra obligación como hombres de Iglesia luchar al máximo por la libertad de contraerlo, si puedo decirlo de este modo. Necesitamos tener perfectamente claro —en un sentido que ni siquiera la Cámara de los Lores pueda rechazar— que cualquier cambio en la ley del país debe dejar enteramente sin cambios la libertad de la Iglesia

---

de pensamiento y discusión..

[11] Este es uno de los argumentos más importantes en sus *Principles of Western Civilization*.

[12] Se trata de comisiones creadas por el rey a instancias del primer ministro para investigar cuestiones legislativas o cualquier otra cuestión social, educativa o de cualquier otro tipo (N. de los T.).

de insistir sobre la observancia de la ley cristiana del matrimonio por parte de todos los miembros de su comunión y de excluir a todos los que no lo son. Pero en tanto hombres de la Iglesia, no debemos ir más allá. Como ciudadanos debemos tener nuestras propias opiniones sobre lo relativo al bienestar nacional; encontraremos, sin duda, positivistas que estarían de acuerdo con nosotros en que la totalidad de un estándar realmente saludable de la vida nacional puede elevarse solo sobre la base de la monogamia; que la promiscuidad sexual, que es el verdadero propósito de los que se oponen al matrimonio, va en detrimento de la salud, el bienestar, la moral combativa y la felicidad doméstica del pueblo. No es más un asunto estrictamente de la Iglesia como cuerpo brindar lineamientos de política tal como no lo fue para los cristianos hacerlo con el imperio pagano. El Estado, tal como existe ahora, está compuesto no solo por cristianos, aun si incluimos a todas las sectas, sino por toda la diversidad de religión y de su ausencia. Uno de los secretarios del gobierno de Su Majestad es una persona que oscila entre la defensa del liberalismo y las negaciones públicas y repetidas del hecho histórico de la existencia de nuestro Señor, y cuando habla lo hace en los siguientes términos: "Algunos de los dichos atribuidos a Jesús tienen un valor moral relativamente alto".[13] Este hombre tiene todo el derecho a un lugar en el Estado moderno, pero ¿qué guía puede ser la ley de la Iglesia cristiana sobre lo que será la ley más sabia para hacer en una sociedad de la cual tal persona es su dirigente? ¿Cuál puede ser la regla más sabia para una nación compuesta de manera tan heterogénea? No podemos decirlo positivamente desde un punto de vista cristiano y quizá diferiríamos unos de otros. Puede presentarse una consideración. Los miembros de la Iglesia cristiana —incluso apoyados por los sacramentos y al vivir la fe sincera de nuestro Señor como redentor— se han mantenido con dificultad dentro de estos vínculos y las fisuras han sido frecuentes. ¿Es muy probable que estos vínculos se vean como aquellos que repudian las sanciones de la moralidad cristiana, que desprecian la gracia proferida para ayudar a la fragilidad de nuestra naturaleza y para quienes la castidad ni siquiera es un ideal?

Sin embargo, incluso en relación con estas cuestiones, escuchamos sobre reuniones de hombres de la Iglesia que repudian todo intento de modificar la ley o al menos de ampliarla; que solicitan la derogación de la ley de 1857, retrotrayéndose al *status quo ante*, cuando el divorcio era un lujo para quienes podían pagar un decreto privado del Parlamento, y piden la aplicación de una serie de tabúes y exclusiones que los propios cristianos consideran muy difíciles, sobre una población que incluso ya no es más nominalmente cristiana. En otras palabras, están solicitando de manera bastante abierta que la moralidad de la Iglesia como tal sea impuesta contra su voluntad sobre

---

[13] Cfr. J. M. ROBERTSON, *Pagan Christs: A Short History of Christianity*. La frase citada proviene de *A Short History of Free Thought*.

aquellos que no le deben obediencia. Me parece que tales demandas son sostenibles en teoría solamente sobre la base de la noción puritana o medieval de un Estado y en la práctica absurda, como la propuesta de John Knox, de castigar el adulterio con la muerte. Lo que debemos hacer como hombres de Iglesia es esforzarnos al máximo para derogar la cláusula en la ley de 1857 que vuelve obligatorio, para el titular, prestar su iglesia para un matrimonio de personas divorciadas, de ver que provisiones similares estén ausentes de la nueva ley y también que nos dejen las garantías de una sociedad de imponer su propia disciplina. Será difícil obtener tanto. El fallo de la Cámara de los Lores en el caso “Banister” ha mostrado cómo las palabras insertadas con un objetivo en un estatuto pueden interpretarse significando precisamente lo opuesto a lo que pretendían. Si vamos a disipar nuestras energías en el intento de imponer por la fuerza nuestras nociones de moralidad sobre la población, fracasaremos indefectiblemente en este último esfuerzo y tendremos menos posibilidades de asegurar nuestra propia libertad corporativa. No estoy diciendo que todo individuo entre nosotros no pueda votar o escribir contra tales propuestas; podría objetarlas en tanto cambio, o porque existe laxitud en América, o por sus efectos en los niños, o porque es una moda de unos pocos entre los ricos, o porque el matrimonio indisoluble es afirmado por la ley de la naturaleza y así sucesivamente. Pero no debería pedírsele que se oponga a ellas a causa de su lealtad a la Iglesia; este individuo debe recordar que, tal como dice el Dr. Sanday, el Estado está obligado a actuar basado en los principios de una sabia conveniencia y debe tener en cuenta a todos los grupos de opinión dentro de él. Sobre estos puntos, las opiniones variarían infinitamente y deberíamos encontrar aliados u opositores en lugares insospechados. Lo que objeto es ser obligado a votar de un modo u otro en función a mi pertenencia eclesiástica en cuestiones que conciernen a millones de personas, muchas de las cuales no tienen la mínima intención de ser jamás miembros de la Iglesia. La ley cristiana es la ley de los cristianos; lo que debe ser sabio y correcto para un cuerpo de todas las distintas fes y cada moda pasajera no es una cuestión que la Iglesia cristiana deba decidir.

Otros ejemplos están a disposición. Está la cuestión social. Movidos por los males intolerables y la opresión de nuestro sistema industrial, con su espectáculo de miles de vidas mutiladas y dilapidadas y nacidas en un mal ambiente, los hombres están en lo cierto al reclamar que es el deber de los cristianos, en tanto tales, adoptar algún remedio particular e identificar el Evangelio con una organización determinada de la sociedad. Que los miembros de la Iglesia deberían tener conciencia de estos asuntos, es verdad; que está en la esfera de todos los maestros en la Iglesia despertar esta conciencia y hacer que sus oyentes se sientan mucho más incómodos de lo que están con el régimen existente, es cierto. Deberían predicar acerca del deber de formar opiniones políticas o económicas con miras tales como la justicia, la indagación cuidadosa y el celo desinteresado por la totalidad del pueblo y no

meramente como clase, tal como podría suceder. Pueden advertirles contra el peligro de oponerse a cambios debido a prejuicios de su propio ambiente o el medio de ser menos ricos. Deberían predicar, mucho más de lo que lo hacen, acerca de que un cristiano debería estar preparado a abandonar fuentes de ingreso o métodos de negocios abiertos para otros y a escudriñar las iniciativas de las se derivan sus ingresos, a ser considerados con los empleados y con los criados de todo tipo, a ser menos extravagantes con sus ropas u ornamentación que los que no son cristianos. El laico promedio de las clases acomodadas parece no tener mucha noción de que su estándar debería ser, en todo caso, más elevado que el de los que no son cristianos; y sus hijos y, más aún, sus hijas, tienen incluso menos. Por supuesto que hay excepciones, pero estoy hablando de los habitualmente van a la Iglesia. Mientras que se necesita mucho aquí, poco se da. Lo máximo que hacen aquellos a los que les conciernen estos asuntos es un esfuerzo para mostrar que, como cristiano, debe estar a favor de tal o cual proyecto, el informe de la minoría de la *Ley de pobres*, por ejemplo, o bien su atención debe dirigirse a vastos proyectos de reorganización social, que poco pueden hacer para movilizar y, en todo caso, es muy improbable que se realicen, salvo en un futuro distante. No digo que no debería llevarse a considerar los males del sistema capitalista o instar a buscar una solución. Desearía que nuestras congregaciones fueran alentadas cada vez más a esto. Pero no creo que la Iglesia, en tanto sociedad corporativa e impuesta en su nombre en un Estado en el cual la pertenencia confesional no tiene nada más que ver con las cualidades de un ciudadano, deba llevar a cabo cualquier política. Aquellos que adoptan sus ideas éticas de Nietzsche o sus prácticas de Gabriele d'Annunzio difícilmente estén a favor de las soluciones cristianas. Y tienen el mismo lugar pequeño que ustedes o yo en el Estado. Los males del capitalismo son "grandes, abiertos, enormes como montañas" y la opresión de los pobres clama al cielo; necesitamos persuadir a la gente de Iglesia que es su propia obligación en relación con su propia riqueza y los medios de adquirirla. Consideren cuán vasto sería el cambio si cada miembro habitual de la comunión de la Iglesia de Inglaterra —omitiremos al resto, por el momento— adoptara sinceramente la máxima de san Pablo: "Deberíamos estar satisfechos teniendo comida y vestimenta" y que, sin abandonar los gastos legítimos de su condición, se les demandara a ellos o a sus hijos abandonar el pensamiento de un gran ingreso como un *desideratum*; si se dejara de juzgar las ocupaciones por su valor monetario; si se refrenaran severamente en relación con autos, hoteles, teatros y ropas para sus hijas y dieran el resto a la caridad, y que pasara el tiempo quitado a los divertimentos en trabajo social. Si aquellos que poseen una capacidad, adquirida o heredada, no continuaran movidos por el deseo más incesante y la ambición para sus hijos, habría una revolución de cara a las cosas y muchos de nuestros problemas se resolverían por sí mismos. Se liberaría tanta energía de objetos dignos que el tono de la nación y de la vida social

se elevaría rápidamente. Ahora, no veo cómo tales cosas se pueden predicar a un agnóstico o a un hedonista; frente a sus principios, son absurdas. Pero todos los miembros que comulgan con la Iglesia cristiana no solo deberían predicarlas sino practicarlas. Si nunca podemos esperar la perfección en estos asuntos y siempre debemos permitir un margen en aquellos de menor estándar, la calma mundanidad de muchos y el goce autocomplaciente de la posición por parte de los cristianos devotos es, tal vez, el mal peculiar de la Iglesia de Inglaterra.

Estoy ansioso por enfatizar primeramente la incumbencia de los cristianos con el estándar moral de su propia sociedad y con ellos mismos en tanto miembros. La elevación de esa voluntad producirá gradualmente la elevación de la gran masa de aquellos que no pertenecen a la Iglesia. En la medida en que los hombres de la Iglesia no vean, salvo en unas pocas cuestiones, como la observancia del domingo y la moralidad sexual, una razón real de que deben tener un estándar más alto que el mundo en general, la Iglesia cristiana está fallando en su misión. Y el intento de confundir este objeto con aquel que asegura una organización social mejor impuesta por la ley a toda la nación, me parece que probablemente debilitará al primero sin reforzar en última instancia al último. Queremos enormemente una elevada opinión pública dentro de la Iglesia y, entonces, esta está obligada a afectar al mundo entero. Esto es lo que pasó en los primeros días de la Iglesia. Cualquier intento de imponer una doctrina opuesta me parece una supervivencia del régimen del siglo XVII y de los ideales teocráticos de los puritanos y de los carolinos heredados por igual de la Edad Media, en parte debido al esfuerzo definido por establecer una Iglesia-Estado humanitaria y abarcadora, que en última instancia significaría la destrucción de toda la libertad en los grupos religiosos. La doctrina unitaria del Estado lleva solamente en muy pocos casos al establecimiento de reivindicaciones de la Iglesia (los que desde este punto de vista son ilegítimos) y, entonces, solo adoptan la forma de supremacía. En nueve de diez casos significa la secularización de la Iglesia y el dominio del erastianismo. Podemos ver esto en el momento actual. El intento de imponer la ley eclesiástica del matrimonio sobre todos, el rechazo a dejar que el Estado vaya por su camino a condición de que nosotros podamos seguir el nuestro, ha llevado, de hecho, a la más extraña de las indiscreciones. A veces se usa un lenguaje que parece significar que la Cámara de los Comunes, tal como está constituida en la actualidad, es el verdadero intérprete de las palabras de nuestro Señor sobre el adulterio. Un libro reciente del decano de Ripon sobre *Natural Christianity* muestra un deseo de concederles a todas las personas sus privilegios con base en su nacionalidad, separada de cualquier cuestión religiosa. Otros elevan el grito del sectarismo siempre que intentan aplicar una regla de la Iglesia, olvidándose de que, a menos que se imponga una creencia religiosa, la Iglesia cristiana, aunque definida de manera extensa, puede ser solamente una secta, una parte de la nación moderna. El sectaris-

mo en el sentido en el que es condenado por el canónigo Hensley Henson, el decano de Ripon o el editor del *Spectator*, no es el fruto malo de la pertenencia a la *high Church*[14], es el verdadero resultado del principio de tolerancia. Donde se sostienen todas las creencias, aquellos que profesan una no pueden ser más que una parte y, así, la unidad en la creencia los convertirá, en última instancia, en una secta. Incluso si reducen el cristianismo a un modernismo unitario, los cristianos seguirán siendo distintos de aquellos que no tienen fe en el otro mundo, y esa diferencia distinguirá enormemente toda su vida y los estándares de valor. Incluso si vamos más allá e identificamos al cristianismo con un vago humanismo, independiente de la fe o de su falta de fe en Dios, seguirán estando los que no lo sostienen. Por ejemplo, los seguidores de Nietzsche estarían ciertamente excluidos de tal cuerpo y, entonces, incluso un cristianismo positivista, con el lema de la bondad como su sola máxima, debería en última instancia separarse en una secta en un mundo en el que no se establece una restricción en función de una opinión.

No podemos escapar al sectarismo incluso sacrificando los credos, mucho menos intentando una identificación completamente irreal de la Iglesia con la nación, una identificación que había cesado de representar todos los hechos, incluso en el tiempo de Hooker, y que se ha ido volviendo menos verdadera desde entonces. Además, tampoco en ese mundo pueden tratar de imponer, sin un desastre, los estándares de la Iglesia a toda la masa de los compatriotas, a menos que continúen gobernando en algunos asuntos con otros fundamentos. Todo intento de elevar el código de la nación al de la Iglesia conduce, si no es exitoso, a un intento de rebajar el código de la Iglesia al del mundo, porque proviene de una noción que al final es idéntica para ambos. Así, pues, si la parte laxa asume el control, forzará a la Iglesia a conformarse con sus estándares, un intento que actualmente se está haciendo a cuatro manos. Las dos sociedades son distintas en su origen, objetivo y (si tienen tolerancia) en su personal. La más pequeña no debe, tal como están las cosas, controlar a la más amplia. Si intenta hacerlo, será apaleada y en el proceso probablemente pierda su propia libertad. Los puritanos trataron de elevar la nación a sus propias nociones de una elevada moralidad. La consecuencia se vio después de la Restauración. Está en la esencia de la Iglesia ser diferente del mundo, y su misión es proclamar esta diferencia. Cada vez que los hombres intentan santificar al mundo elevándolo al nivel de la Iglesia, habitualmente solo consiguen rebajar la vida de la Iglesia para acomodarla a la práctica del mundo. Los dos siglos que empezaron con el papa Bonifacio VIII terminaron con Alejandro VI.

---

[14] Dentro de la comunión anglicana, la *high Church* representa la tendencia más litúrgica y tradicionalista (N. de los T.).

CONFERENCIA IV

El ultramontanismo

Resta considerar el desarrollo dentro de la Iglesia de una teoría análoga a la que hemos estado combatiendo en el Estado. Desde un punto de vista humano, es la objeción final y fatal de las pretensiones romanas que están intrínsecamente vinculadas a esta falsa teoría del soberano omnipotente.

"El fantasma del Imperio romano sentado coronado en su tumba" fue el nombre que le dio Thomas Hobbes al papado. Es este aspecto exclusivo de la Iglesia romana el que deseo que consideren. En relación con este, el desarrollo del *Corpus Juris Canonici*, con los principios que lo subyacen, ha significado meramente la adopción, a partir del *Corpus Juris Civilis*, de la concepción del poder soberano del emperador y su transferencia al papa. La doctrina de la *plenitudo potestatis* sobre la que escuchamos en todos sus escritos es simplemente la teoría romana de la soberanía investida en el papa. Las diferencias están todas a favor de la autoridad papal. El emperador recibió su poder por concesión del pueblo y de acuerdo con algunas teorías podían quitarle lo que le había sido concedido. Esto significa que un camino directo se había abierto hacia las doctrinas de Rousseau. El papa ha recibido su poder directamente de Dios y, por lo tanto, de ninguna manera es susceptible de control (a menos que fuera concebible en el caso de herejía). Así, la Iglesia es concebida meramente como un Estado sobre la base del modelo antiguo, con todo el poder centrado en el papa o derivado de él y sin jurisdicción ni derechos, excepto los que existían por la delegación expresa o tácita. La teoría ultramontana del episcopado, e incluso del apostolado, aunque no reivindica para el papa el poder exclusivo de conferir las órdenes sagradas, deriva todo tipo de jurisdicción episcopal de él y permite diferencias locales solamente mediante el subterfugio estimado por los teóricos abstractos de la soberanía. Déjenme citar un pasaje del *Sext*:

> *Licet Romanus Pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, constitutionem condendo posteriorem, priorem quamvis de ipsa mentionem non faciat, revocare noscatur; quia tamen locorum specialium et personarum singularium consuetudines et statuta, quum sint facta et in facto consistat potest probabiliter ignorare; ipsis dum tamen sint rationabilia, per constitutionem a se noviter editam nisi expresse caveatur in ipsa, non intelligitur in aliquo derogare*.

He aquí, entonces, la aplicación definitiva al papa de la doctrina civilista del emperador como fuente de toda la ley, mientras que la teoría de que es ignorante *de facto* es un engaño evidente a través del cual era posible permitir las libertades locales en la práctica, negándolas en la teoría. La misma argucia utilizó el civilista italiano Bártolo un poco después para dar cuenta de la libertad práctica de la ciudad-Estado italiana, al mismo tiempo que preservaba las reivindicaciones del imperio que, en un lugar, declara que es probablemente herético cuestionar. Extendida a los asuntos civiles, esta reivindicación es claramente el rechazo de toda libertad para poder secular. Bajo la teoría de una única sociedad que, como hemos visto en la conferencia previa, dominaba en la Edad Media, no era posible que el papa reivindicara tal poder supremo sin someter a él a todos los príncipes. La doctrina de las dos espadas es un símbolo pintoresco de esto. Las dos espadas que los discípulos le ofrecieron a nuestro Señor en el jardín tipifican al poder espiritual y civil, respectivamente; la Iglesia debe usar ambos en el sentido de la jerarquía, el espiritual directamente y el temporal, indirectamente. Así, pues, de manera definitiva, el protagonista clerical puede decir en el diálogo tardomedieval *Somnium Viridarii*, que presenta todo el conjunto de los argumentos de cada lado que en última instancia o*mnia jura civilia sunt canonica* y que escritores como Augustinus Triumphus o el poco posterior Bozius sostendrían deliberadamente que el papa era “rey de reyes y señor de señores” y que los reinos eran *stipendia* para los reyes por hacer el trabajo sucio de la Iglesia. Esta doctrina, sin embargo, nunca fue universal; un poder indirecto, tal como el afirmado por Belarmino en las controversias del siglo XVI, era la forma más usual. Esto le permitió al Estado una relativa independencia y una existencia real y allanó el camino para la doctrina de las dos sociedades, cada una completa en sí misma, de modo que la Iglesia, con el papa a su cabeza, es *genere et jure perfecta* y le permitirá al Estado seguir su propio camino a condición de que le deje libertad interna a la Iglesia.

No son los aspectos políticos y externos a la reivindicación ultramontana los que hoy nos conciernen, aunque era necesario mostrar cómo estas reivindicaciones surgen inevitablemente a partir de la creencia de que el papa es el señor de la Iglesia por derecho divino y posee una *plenitudo potestatis.* Todo lo que necesitamos hacer es considerar algo del origen histórico de la naturaleza jurídica de estas reivindicaciones dentro de la Iglesia como la sociedad de los creyentes bautizados, después de hacer abstracción de los conflictos que

acarrearon con el poder secular. Además, no podemos entrar en el estricto problema teológico. Ni el desarrollo presente de la teoría papal a partir del Estado antiguo y la ley civil, ni la falacia fundamental de esta doctrina de la soberanía ilimitable tienen una influencia real sobre el argumento del derecho divino. Si nuestro Señor instituyó a san Pedro como príncipe de los apóstoles, de modo tal que toda su jurisdicción es derivada de san Pedro, ya sea de manera tácita o expresa, y de él hacia abajo todas las jurisdicciones se han concentrado en el obispo de Roma, es claro que ningún argumento concerniente a la influencia de las formas civilistas de pensamiento destruirán ese hecho. Si los textos petrinos tienen el significado que los ultramontanos dicen que tienen, *cadit quaestio*. Todo lo que quiero hacer es mostrar cómo una cuestión de hecho histórico, el fenómeno del papado, aparece en el mundo como el legado residual del Imperio romano y cómo una cuestión de orden político, la Iglesia, sufre en la teoría ultramontana los mismos defectos que se le asocian al Estado cuando es concebido en esta modalidad abstracta.

Al margen, entonces, de este tema directo de los textos petrinos, los argumentos mediante los cuales se justifica esta concentración de poder en una sola persona son precisamente los mismos que los usados en asuntos civiles. Debe existir unidad en la sociedad o esta cesa de ser una; para una sola sociedad, una sola cabeza, si bien no es esencial, es muy conveniente; los conflictos psicológicos dentro de la mente de un monarca son menos susceptibles de dividir que los conflictos dentro de una asamblea gobernante. Las abejas y las ocas tienen autócratas. La paz, el fin de todo orden político y, específicamente, el orden político de la Iglesia, es impensable sin un poder absolutamente soberano. El poder de dispensar con respecto a las leyes —y sabemos que el papa lo tiene— implica una autoridad competente sobre ellas. El gobierno terrestre debe ser una copia del celeste. Dios es un individuo único que gobierna como un autócrata; así debe ser el papa. Es digno de mención que esta doctrina de la soberanía lleva a largo plazo a visiones falsas de Dios y no menos del Estado; para afirmarse libremente la libertad del hombre, tiene que negarse. Si se toman el trabajo de mirar a través de las *Instituciones* de Calvino o el *De servo arbitrio* de Lutero, verán que en ambos casos la negación de la libertad al hombre viene, no como en el determinismo moderno de un análisis de la psicología humana, sino de la determinación de preservar la omnipotencia de Dios a toda costa y de un argumento deductivo a partir de la doctrina de la unidad y la libertad del autócrata divino. El error de la teología calvinista es que su único principio rector, en el cual todo lo otro se apoya, es la soberanía absoluta de Dios; en lugar de partir del amor de Dios y trabajar sobre las nociones de su gobierno y de la autolimitación que implica por igual tanto la encarnación como la creación de seres libres, Calvino parte de la noción de Dios como un *princeps legibus solutus* que tiene *omnia jura in scrinio pectoris sui* y deduce de allí el totalmente horrible espectáculo de un mal predestinado y de una condena inevitable. Si esta visión

fuera verdadera y sigue siendo ampliamente sostenida, la blasfemia de Omar podría justificarse:

Oh! Thou who did the clay of baser metal make,
And even with Paradise devise the snake:
For all the sin wherewith the face of earth
Is blacken'd- man's forgiveness give- and take![1]

La concepción civilista de la soberanía papal, para dar a las cosas su verdadero nombre, no se estableció sin conflicto. Latente en el propio hecho del papa como centro viviente del mundo antiguo, se desarrolló a partir de la necesidad de organizar y gobernar a las razas infantiles de los conquistadores bárbaros. El renacimiento del derecho romano en la Universidad de Bolonia, junto al creciente poder de los papas, hizo que los intérpretes de las decisiones papales desearan un cuerpo de doctrina científica como el gran *corpus*; con esta visión, Graciano publicó en 1189 su famoso *Decretum* o la *Concordantia Discordantium Canonum*. El libro es meramente una obra privada que intenta remodelar la forma del derecho existente tal como se estaba administrando y asimilarlo al método científico de los civilistas. Entonces, un siglo después, el papa Gregorio IX (1284) le hizo promulgar a la Universidad de Bolonia los cinco libros de decisiones papales que habían sido compilados por Raimundo de Peñafort. Este es el *Decretale* y es derecho promulgado. A finales del mismo siglo, el último de los papas medievales, el gran canonista y luchador, Bonifacio VIII, promulgó un libro más (también por medio de una bula dirigida a la Universidad de Bolonia) que agregaba uno a los cinco libros conocidos, que se titula *Sextus*. Otras colecciones de fecha posterior son las *Clementinae* y las *Extravagantes Johannis* y las *Extravagantes Communes*. Estas, sin embargo, son meras colecciones y no son autoritativas. Por ejemplo, la bula *Unam Sanctam* nunca fue parte oficial del derecho de la Iglesia romana. Es dudoso que un papa como León X hubiera deseado apelar a sus principios. Debo disculparme por presentar hechos simples y bien conocidos que les serán más que familiares a muchos aquí, pero deseo señalar que en forma y en contenido por igual estas diferentes colecciones atestiguan un *crescendo* de las reivindicaciones papales y el creciente endurecimiento de la completa teoría ultramontana del papado. Pueden ver, si quieren, la doctrina entera, latente en las cartas de Hildebrando, y negar que hay un verdadero desarrollo. Ciertamente, no habría repudiado las reivindicaciones hechas por Bonifacio VIII o, más tarde, por Juan XXII. Sin embargo, el último reivindicó mucho más que lo que Gregorio VII o incluso Inocencio III hubieran soñado, es decir, poseer la administración del imperio durante una vacancia, mientras la mentalidad de Hildebrando había enfatizado más bien la naturaleza

[1] Se trata de una cita del *Rubaiyat* de Omar Khayyam, matemático, astrónomo y poeta persa que vivió entre mediados de los siglos XI y XII (nota de los traductores).

escrituraria y divina de los derechos que una teoría, en el fondo, jurídica y política.

Hemos visto que la teoría papal se desarrolló a partir de las líneas de los canonistas entrenados en derecho civil; por mucho tiempo, todo canonista era, hasta cierto punto, un civilista y, cuando Juan de Salisbury, al desear restituir a Becket a una línea más devocional, le pregunta cuál es el bien real para las almas que el estudio de los cánones jamás ha hecho, alude a que un estudiante de los cánones sería también uno del derecho civil de Roma. También es verdad que la gran expresión de la doctrina antipapal le debía mucho a las teorías desarrolladas por los escritores principalmente secularistas. En el gran conflicto del siglo XIV entre Juan XXII y Luis de Baviera, no solo nuestro propio Guillermo de Ockham, en su gran *Diálogo* y otras obras, sino también Marsilio en el *Defensor Pacis*, desarrollaron una teoría del gobierno representativo. Para esta época, además, el feudalismo se había desarrollado en el sistema señorial medieval y las nociones muy definidas de un gobierno mixto o de una monarquía limitada que triunfaron en este país en la revolución de 1399 que derrocó a Ricardo II.

Hacia el final del siglo XIV, la Iglesia estaba en vísperas del Gran Cisma. Hasta que este se cerró con el Concilio de Constanza en 1414, por cuarenta años, los pensamientos de todos los eclesiásticos de mentalidad política se desplazaron de la cuestión de los dos poderes a la consideración de la constitución de un gobierno jerárquico de la Iglesia. En su necesidad fueron llevados a postular la soberanía de la totalidad de los fieles contra la monarquía papal; a reclamar para los concilios los poderes de supremacía y deposición, y a transferir ese constitucionalismo, que era la coronación de la vida medieval, de la autoridad secular a la espiritual. En otras palabras, el movimiento conciliar, más específicamente como florece en el pensamiento whig de Gerson y en el federalismo constructivo de Nicolás de Cusa en *De Concordantia Catholica*, es la afirmación definitiva dentro de la Iglesia de las necesidades de una constitución equilibrada que los hombres en los siglos posteriores llamarían gobierno mixto o monarquía limitada. También, fue una afirmación del espíritu nacional contra la mera centralización cosmopolita. Al movimiento conciliar del siglo XV y a sus grandes, aunque no reconocidos, líderes debemos recurrir todos, que hemos mirado al mismo tiempo a los derechos históricos del episcopado, a la gran tradición de toda la Iglesia católica y, al mismo tiempo, estamos ansiosos de ver el movimiento constitucional y federal con una mirada debidamente centrada en la vida real de las partes. Este movimiento, sin embargo, fracasó. Con el triunfo del papado, empezó el nuevo absolutismo. No debemos confundirnos, como muchos lo han hecho con la historia inglesa. Empezando con el Renacimiento, ganando velocidad creciente y fuerza a partir del triunfo del movimiento de la Reforma, el absolutismo se desarrolló con una fuerza sorprendente a través de la totalidad de Europa occidental hasta que fue controlado por la Revolución americana

y la Revolución francesa. Inglaterra y Holanda son las dos excepciones que prueban la regla. Ciertamente, aquellos que tratan al constitucionalismo como su evolución natural e inevitable nunca entienden correctamente la historia inglesa. Para los reyes Tudor y los hombres de Estado Estuardo, la monarquía siempre pareció el desarrollo natural y propio de un país que debía estar *dans le mouvement*; la libertad, los derechos del Parlamento, las garantías de las Cortes se veían como cosas obsoletas, medievales, ineficientes y como palos en las ruedas del Estado e invasiones de los *arcana*. Este proceso o, más bien, este estado mental, que siempre deja de lado los derechos individuales en tanto *bourgeois* y se burla de formas más pequeñas de la existencia comunal en tanto parroquial, a largo plazo fue fatal para toda la vida libre de las corporaciones. Podemos ver indicios de esto en los reinados de Carlos II y Jacobo II. Su victoria completa en los principados alemanes y la destrucción de la vida antigua de las guildas y de todas las inmunidades pequeñas y las realidades de la lealtad local y provincial, pueden leerse en el segundo volumen de la gran obra del Dr. Gierke.

Pero el hito más importante que proclamó a todo el resto es la victoria del papa Eugenio IV sobre el Concilio de Basilea, que luego de mantenerse nominalmente por dieciocho años se disolvió en 1449. Esta victoria fue consolidada por Nicolás V y Pío II, quien en su bula *Execrabilis* prohibió a cualquiera apelar a un concilio general bajo la pena de excomunión, ya que era un cuerpo que nunca podría conformarse. El absolutismo del papado fue defendido por escritores como Juan de Torquemada (no el inquisidor). A partir de esto, el resto de los desarrollos papales era una salida natural. El federalismo y la vida independiente del mundo de la asociación teutónica fueron finalmente derrotados. Cuando se volvió a afirmar, lo fue de un modo más violento y este elemento se eliminó; nos precipitamos en un tiempo en el que un papa podía decir con toda seriedad *La tradizione sono io.* La infalibilidad es un corolario necesario de esta teoría de la jurisdicción. Si el gobierno completo de una Iglesia, que se cree que existe por derecho divino, está investido en un hombre, no como administrador sino como señor, entonces, puesto que la Iglesia es vida religiosa, su infalibilidad es un corolario lógico. Sin embargo, en este aspecto, es de mucha mayor importancia la negación de toda realidad viviente a cualquier otra persona o cuerpo dentro de la Iglesia. La apoteosis del papa ha destruido al episcopado como una fuerza seria, mientras que el laico en teoría ni siquiera tiene un derecho más allá de la obediencia. El error fundamental de la encíclica *Pascendi* es su tratamiento de los laicos como simplemente pasivos, la negación a estos de cualquier lugar verdadero en la Iglesia. Mucho debe decirse de su condena del modernismo extremo. Pero su actitud frente al laicado solo es parangonable al dicho del prelado del siglo XVIII de que la masa del pueblo no tiene una relación con la ley más que al obedecerla. Además, este dicho, aunque es cínico, es prácticamente verdadero en todos los enormes Estados modernos, excepto donde hay un fuerte

desarrollo de sociedades locales y corporativas y un autogobierno real. El mero hecho de un sistema de los así llamados representantes no asegurará la libertad. De hecho, hemos alcanzado un punto en la historia de la Iglesia en el que, en la medida del alcance de su propia comunión, un papa podría decir *L'Église c'est moi* con una verdad más completa que Luis XIV podría haberlo dicho del Estado.[2]

Es verdad que esto concierne a la jurisdicción y al poder soberano más que a cosas puramente espirituales y, al conferir las sagradas órdenes, el papa no tiene más poder que el más humilde de los obispos, como tampoco al celebrar el sacramento, el de un obispo difiere del de un sacerdote. Por todo esto, no es fácil entender cómo alguien podría haber pensado otra decisión que la que condenaba a las ordenaciones anglicanas como provenientes de una autoridad imbuida en principios ultramontanos. ¿Cómo podía estar bien la intención, si había una intención de ordenar hombres como ministros de un cuerpo cuya jurisdicción el papa no reconocía? En la teoría ultramontana, el papa es omnipresente y todo obispo es solamente un delegado suyo, así como un magistrado de un tribunal de faltas representa a "su majestad el rey", su corona y dignidad. Desde un punto de vista ultramontano, sugerir que una parroquia o provincia, o incluso una Iglesia nacional, podría existir como tal, separada de la fuente de toda su vida, sería decir que tendrían una jurisdicción legal en una Corte real separada del rey.

Sin embargo, incluso si se concediera el asunto de las ordenaciones, estaríamos en una situación apenas mejor, puesto que seríamos una masa desorganizada y nuestros obispos no tendrían jurisdicción. Esto debe ser así si el papa es la fuente del derecho en la Iglesia. La cuestión sobre Roma es, en el fondo, la cuestión de si la Iglesia es un Estado en el sentido grecorromano, con todo el poder concentrado en el centro y toda forma de vida independiente corporativa o individual negada —tales *simulacra* suceden solamente con el permiso, tácito o expreso, del soberano pontífice—. Según la teoría ultramontana moderna, el sentido en el que el papa es la Iglesia, probablemente es más y no menos profundo que lo que la mayoría de la gente inglesa imagina. Por supuesto, estoy hablando de teoría. En la práctica, una doctrina tan profundamente diferente de los hechos de la vida es menos peligrosa de lo que parece, puesto que la naturaleza humana siempre continúa, aunque nieguen que exista (precisamente como los deterministas, en teoría, tienen que obrar y juzgar como si la libertad fuera un hecho), y la actual comunión romana, conformada por muchos pueblos, naciones y lenguas, contiene innumerables guildas y sociedades y órdenes incontables y asociaciones y acoge iglesias de los climas intelectuales y emocionales más diversos, extendiéndose en una continuidad ininterrumpida a través de todos los siglos —ese cuerpo tiene dentro de sí inagotables fuentes de belleza y flores de rica y desbordante pie-

[2] Por supuesto que no lo dijo. Le debemos la historia a Voltaire.

dad; de sus millones de iglesias emana un perfume a partir de las plegarias de los santos a través de las edades y continúa poseyendo tales fuentes de amor y sacrificio de modo que no debería lanzarse una piedra contra ella—. También, en gran medida, continúa siendo la Iglesia de los pobres. El ultramontanismo, como doctrina jurídica y social, es lo que combatimos, no la vida católica presente de la Iglesia de los cristianos de España, Irlanda o de Bavaria. De todos ellos debemos aprender más de lo que nos gusta pensar. Sin embargo, permanece que la teoría romana es falsa y, precisamente por la misma razón, que la doctrina irrefrenable de la omnipotencia estatal es falsa. No se condice con los hechos de la vida. Tratar de ignorar que la fuerza de la acción estatal es una síntesis de voluntades vivas, no una mera teoría lógica deducida de la noción de unidad. Sin embargo, todo esto es solo lo que ya hemos estado discutiendo. Es valioso agregar lo siguiente. Una doctrina que niega la realidad y la vida que se autodesarrolla a las partes del cuerpo político es más desastrosa en la religión que en la sociedad civil, porque a largo plazo debe destruir las fuentes de la vida espiritual en la conciencia individual. En cualquier lugar en el que se predica la obediencia ciega, existe el peligro de la corrupción moral. Los ingleses, no obstante, harían bien en recordar que la moda presente es predicar esta doctrina de la obediencia ciega, no a una Iglesia infalible ni a un autócrata dorado por fuera, sino a un Parlamento no representativo y a una administración manipuladora. Sin embargo, si esta doctrina de la omnipotencia se proclama en la Iglesia o en el Estado, si adopta la forma de una monarquía de derecho divino o la soberanía del pueblo, siempre y en todo lugar, esta doctrina es falsa; si los hombres pueden o no idear una teoría lógica para expresar el hecho, el gran hecho en la raíz de toda sociedad humana, es que el hombre es una persona, un ser espiritual, y que ningún poder —ni siquiera una sociedad religiosa— es absoluto, sino que, en última instancia, su obediencia a su conciencia es final. Además, en relación con la Iglesia, repetimos frecuentemente que la Iglesia del futuro debe ser una iglesia de los laicos (aunque debe seguir teniendo al sacerdocio), esto es, la gran democracia de los siervos de Dios y los hermanos de Cristo y ningún poder exclusivo e ilimitado al que no puedan mirar.

Además, creo que tenemos buenas razones para atribuirle al papado ultramontano el carácter de un fenómeno histórico pasajero que resulta de circunstancias especiales del desarrollo de Europa occidental. En una visión de la historia se ve que el papado es un crecimiento de las condiciones humanas del Imperio romano y los principios inherentes del *Corpus Juris Civilis*. Es una institución muy local, en un sentido provincial, en comparación con la cristiandad como un todo. Es indudable que esta es una visión del cristianismo, como un hecho en la historia universal, adoptada por muchos en la actualidad, pero mientras es fácil mostrar fundamentos para considerar que la Iglesia católica es la cosa central en la historia espiritual de la humanidad, es difícil con las Iglesias orientales y otras comunidades argumentar

que también puede ser verdad la doctrina ultralegalista de la autocracia omnipotente concentrada en Roma. En esta visión es cierta la condena de la Iglesia inglesa en tanto sociedad corporativa, parte verdadera del todo, es inevitable y no es arbitraria. Procede directamente del principio de negarle toda vida a las partes y provincias de la Iglesia, excepto a las que derivan del centro —asumiendo que Roma sea el centro—.

Para justificar a la Iglesia inglesa, ahora y desde la Reforma, hay que establecer dos cosas: (1) que las partes, en este caso la nación o, si quieren, las dos provincias, tienen tales poderes intrínsecos de vida y autodesarrollo que la ruptura con el papado no las afectó vitalmente; (2) que lo que hicieron o sufrieron no fue de tal naturaleza que cortó a las partes del torrente de la vida comunal universal que llamamos la Iglesia católica. Con este objetivo, es necesario reafirmar los principios establecidos en el siglo XV en Constanza y Basilea.

El problema concierne a la naturaleza de la autoridad de la Iglesia y a la transmisión de esa vida comunal. Este argumento se ha formado a partir de una discusión sobre la verdadera interpretación de los textos petrinos, con la repetición hasta cansadora del partido conciliar acerca de que la comisión de san Pedro era una comisión a toda la Iglesia; que el poder papal solo es representativo, que no es un *dominus* sino un *minister*; que puede ser controlado e, incluso, depuesto, tal como lo fue. Creo que algunos fueron tan lejos que dijeron que el papado podía ser abolido si la Iglesia lo creía necesario, puesto que *orbis major urbe*. Ninguno de los escritores conciliares discutirían que el poder administrativo real residía en el papa, aunque muchos deseaban reducirlo e idear un sistema definitivo de gobierno constitucional. Además, la autoridad del papa es meramente la de un portavoz; la autoridad real es aquella que existe de manera difuminada en la totalidad de la *communitas fidelium*.

El argumento de Bossuet en su *Defensio Cleri Gallicani*, a finales del siglo XVII, es similar. En todos lados la apelación es al consenso universal. Incluso del lado canonista y ultramontano, muchos argumentarían que la ley, para ser válida, necesita no solo la promulgación papal, sino también la aceptación general. Así, pues, la costumbre de no observar la ley, si estaba bien establecida, podía por sí misma ser derogada. El verdadero problema es el que concierne a la naturaleza de la autoridad en una sociedad.

Ahora bien, una autoridad a veces puede provenir de arriba y ser simplemente externa, como la de un amo sobre su esclavo, la de un general sobre su ejército. Pero, de hecho, en cualquier sociedad, la autoridad surge de un modo más natural y es más sutil. Es más frecuentemente instintiva e inarticulada, lo que llamamos tono o atmósfera, que categórica o legislativa. Surge a partir de ese complejo total de influencias personales, históricas, espirituales, morales, estéticas, que son más grandes que el individuo, que modelan la mente

de los hombres y las voluntades, incluso cuando no son conscientes de esto, a las que incluso el más rebelde de los anarquistas rinden tributo al hablar el mismo lenguaje. Tomemos el ejemplo de las escuelas privadas inglesas; seguramente, allí hay autoridad, pero no me dirán que es meramente la voluntad del director, incluso si técnicamente, en tanto el *Leviathan*, podría prohibir cualquier otra de sus formas. Tampoco reside en los profesores asistentes ni en los prefectos; ni en todos estos de manera conjunta. Es algo mucho más profundo que la voluntad de algún oficial o de un grupo corporativo de oficiales, y ejerce poder sobre ellos no menos que sobre sus sujetos. Es seguramente la expresión general de la vida comunal en la escuela, que pasa de generación en generación, que es silenciosamente moldeada cada día y año, que en la más conservadora de las sociedades está cambiando silenciosamente, que incluye en su esfera a todas la reglas escritas y las órdenes proferidas, todas las cualidades personales de los funcionarios pasados y presentes, y no solamente suyos, sino de todo miembro de la sociedad. El niño nuevo, a quien le parece en un principio simplemente externo, es, no obstante, una parte de la propia autoridad que obedece y tendrá su propio efecto leve o de peso sobre el resultado total. Probablemente, está expresado de mejor manera en el término de Rousseau, *La voluntad general* y, como Rousseau, debemos insistir en que cada individuo debe, por la naturaleza de las cosas, tener una cuota de participación en la formación de la voluntad general, incluso si en cualquier momento puede ir contra de su propio juicio, excepto el solo deseo de continuar como miembro de la sociedad. La autoridad es, de hecho, la expresión de la naturaleza social del hombre y el verdadero carácter de la personalidad. Su única antítesis verdadera es el mero individualismo, que emana en el pensamiento a partir del más simple racionalismo y en la política lleva a la anarquía. En la medida en que permite una sociedad política o eclesiástica, tal individualismo puede hacerlo en función de la conveniencia y la forma más legalista de la doctrina de un contrato social.

El Sr. Arthur Balfour ha resumido las dificultades en lo que tal vez sea el capítulo más valioso de *The Foundations of Belief.* Después de haber presentado la mera teoría individualista y racionalista, continúa:

> Sentimientos como estos se encuentran entre los lugares comunes de la filosofía política y social; sin embargo, desde un punto de vista científico me parece que no son meramente erróneos sino absurdos. Supongan por un momento una comunidad de la cual cada miembro debería darse a sí mismo la tarea de arrojar lo más lejos posible todos los prejuicios debidos a la educación; donde cada uno debería considerar su obligación de examinar críticamente los fundamentos sobre los que se apoya cada promulgación positiva y cada precepto moral que ha estado acostumbrado a obedecer; diseccionar todas las grandes lealtades que hacen posible la vida social y todas las convenciones que ayudan a hacerla fácil; y sopesar con escrupulosa precisión el grado exacto de asentimiento que en cada caso

> particular los resultados de este proceso podrían parecer justificar. Decir que tal comunidad si actuara en base a las opiniones a las que hubieran arribado así, no tendrían sino pocas chances en la lucha por la existencia es decir demasiado poco. Nunca podría ni siquiera comenzar a existir; y si por milagro fuera creada, se resolvería sin dudas a sí misma inmediatamente en sus elementos constitutivos.

Estas palabras se escribieron hace casi veinte años y el movimiento que el Sr. Bergson representa de manera eminente le está dando a la visión del Sr. Balfour un apoyo más amplio que en un principio. Sin embargo, la demanda de una crítica universal, comenzando desde la cuna, es más fuerte que nunca y un *Regius Professor* de Historia de Cambridge ha ido tan lejos como para afirmar que el gran mandamiento del futuro será: "Niños, no confíen en sus padres".[3]

Aunque una autoridad así es necesaria, no es algo meramente externo o sobreimpuesto, sino que es parte de la personalidad de la persona que se somete a ella. Esto es así incluso con la autoridad religiosa. En su forma más básica, en el discipulado de Cristo, debe estar siempre presente un elemento de autoridad. Él es maestro y eso debe significar que el discípulo, al haberse sometido en líneas generales a su Señoría, debe estar preparado para seguirlo a donde no sabe y a actuar antes de lo que su propia razón individual puede decirle en el momento. Sin embargo, al mismo tiempo, es en parte la elección del discípulo la que lo vuelve uno; la relación es mutua y así debe ser si el discípulo debe interpretar los mandamientos de su líder. Así es siempre con el sistema más elaborado. El credo del papa Pío V puede unir a todos los miembros de la comunión romana, pero lo que cada uno quiere decir debe decidirse por sí mismo; cómo influye en su ser total; qué contenido le asigna a muchas de sus nociones; qué fundamento tiene para adherir a esta o aquella afirmación individual. Incluso si toma al todo meramente por autoridad de la Iglesia, lo hace siendo él mismo uno de sus miembros y su propia vida y pensamiento tendrán influencia, incluso siendo leve, en determinar para los otros lo que el credo implica y los fundamentos de la obediencia. Sin embargo, una cosa está clara a partir de lo que hemos dicho, que los credos y las declaraciones de fe no deben ser considerados *in vacuo* —discutidos como listas de proposiciones y juzgados externamente—. Son la expresión intelectual de la vida total de la Iglesia y reciben su significado en referencia a las controversias que los evocaron. En los momentos en los que el hecho radical, el carácter sobrenatural de la vida cristiana, fue amenazado, destellaron a partir de la conciencia comunitaria, la verdadera autoridad, esas expresiones de la fe destinadas a salvaguardar y, como un hecho, efectivamente salvaguardando el carácter sobrenatural.

---

[3] J. B. BURY, *History of Freedom of Thought*, último párrafo.

Los obispos en Nicea hablaron como testigos de la crisis del arrianismo; expusieron la esencia de la vida cristiana que todos ellos compartían; no lo que debería ser, sino lo que era. Pero esto no fue todo. En el consenso difundido de todo el cuerpo cristiano, no menos que en la expresión orgánica del concilio, yace la verdadera autoridad del credo y de toda ley o costumbre de la Iglesia. No debemos separar las dos cosas al pensar en el resultado final. Este punto y todo el tema de la conciencia comunal de la Iglesia son admirablemente expuestos en el famoso, pero desventurado, ensayo de Newman "On Consulting the Faithful", publicado en el *Rambler* en 1858. Tal vez puedo citar dos de sus pasajes:

> Primero, estableceré los diversos caminos en los que los teólogos pusieron frente a nosotros la influencia del consentimiento de los fieles sobre la manifestación de la tradición de la Iglesia. Sus consensos deben ser vistos: (1) como testimonio del dogma apostólico; (2) como una suerte de instinto o φρόνημα profundo en el seno del cuerpo místico de Cristo; (3) como una dirección del Espíritu Santo; (4) como una respuesta a su plegaria; (5) como celo de error que de inmediato se siente como un escándalo.
>
> Pienso ciertamente que la *Ecclesia docens* es más feliz cuando tiene defensores tan entusiastas a su alrededor, como están aquí representados, más que cuando se separa a los fieles del estudio de sus doctrinas divinas y la simpatía de sus contemplaciones divinas y requiere de ellos una *fides implicita* en su palabra que en las clases educadas terminará en indiferencia y en una superstición más pobre.

Acepto que ahora, en comparación con 1872 o 1873, un polemista romano estaría justificado al apelar a este mismo principio otorgándole a las definiciones vaticanas una autoridad que no tenían cuando fueron originalmente proclamadas.

Sea como fuere, no puede haber dudas de que en la teoría ultramontana toda la autoridad está reunida en el centro y no es meramente administrada allí, y que la Iglesia vive en virtud de lo que puede ser derivado del papa. Ahora bien, la teoría en la que la Iglesia inglesa (y, en última instancia, lo mismo ocurre en la visión galicana) basa su doctrina se encuentra en oposición directa a esto. La autoridad de la Iglesia no es una doctrina abstracta deducida a partir de la noción de unidad, sino una síntesis de todas las partes vivientes de la Iglesia. Es verdad, existe una conexión entre ellas, o uno no podría hablar de la Iglesia católica; pero, así como en el tiempo de san Pablo, la Iglesia católica estaba presente de igual manera en las Iglesias de Éfeso, Corinto o Roma o Antioquía, así como estaba en Jerusalén en el centro, así ahora, según nuestra visión de la vida de la Iglesia, es real en cada nación, en cada provincia, en cada diócesis y no existe por gracia del papa. Cualquier constitución universal a la que podamos acercarnos sería, en última instancia, de tipo federalista; en la medida en que los sacramentos

se mantengan, esta vida no es destruida ni por un cisma, casi nunca una ofensa unilateral, ni por la restricción de ritos en sí mismos loables. Podemos afirmar la catolicidad de la Iglesia de Inglaterra —*universitas quaedam*, tal como la llama Lyndwood— sin negar que en muchos sentidos su vida ha sido empobrecida, en especial en lo que respecta a la comunión de los santos.[4] Los hombres han bebido demasiado poco en las fuentes de la devoción católica; muchos de ellos siguen siendo demasiado insensibles en esa vestimenta "toda gloriosa por dentro" que adorna con oro forjado a la "hija del rey", la esposa de Cristo. Tristemente han negado los ricos tesoros de la gran vida humano-divina que llamamos Iglesia y despreciado a la larga sucesión de héroes y presentado desdén por su diadema de espinas eternas teñidas de rojo con la sangre, no solo de su Señor, sino con la de todos los mártires que han muerto en su nombre. Muy leve ha sido su uso del profundo y conmovedor *pathos* y esa voz "como el sonido de muchas aguas" que suena en toda su liturgia y alaba dando desinteresadamente al "primer nacido de toda la creación", a Él que fue despreciado y rechazado por los hombres. Somos como los herederos de una gran casa y parque que han vivido solamente en la cocina y nunca se han bañado en el lago. Todo esto puede ser verdad y es correcto que lo debamos mirar con algo de autoridad, hablando con una presunción a su favor, la vida de devoción, la serie de ayuno y festejo, o los hábitos y gestos de los ministros, o incluso los tonos de los himnos que la vasta experiencia de las épocas ha decantado en la Iglesia, convirtiéndola en el verdadero hogar del alma.

Sin embargo, no debemos olvidar la otra parte. Si esa visión de la naturaleza de una sociedad, que hemos estado tratando de presentar en estas conferencias, está bien fundamentada y si la reivindicación de la Iglesia inglesa de ser una parte verdadera de la gran vida universal es sólida, no debemos ignorar o tratar algunas características como si no tuvieran autoridad. Me parece que ahora prevalecen dos peligros. Uno es que, mientras se repudian las reivindicaciones positivas del papado, al final se ciñen a la misma teoría de la sociedad cristiana, es decir, su realidad se centra en una casta y se dejaría a la sociedad en una posición meramente pasiva. Este peligro no se limita a los *soi-disant* católicos o, incluso, a los miembros de la *high Church*, y se ha incrementado parcialmente por el hecho pernicioso del dominio absoluto del párroco. En segundo lugar, existe el riesgo, tal vez incluso más extensamente prevaleciente, de suponer que cualquier cosa característicamente inglesa está mal y de reivindicar una autoridad universal y vinculante para algunas prácticas o doctrinas que, lejos de ser universales, se limitan a una parte de la Iglesia occidental. Ignorantes en su mayoría de la historia y en especial del siglo XVII, u olvidando el futuro, tales personas obligarían a los hombres a seguir lo que bajo presión ultramontana se ha impuesto sobre las Iglesias de

[4] William Lyndwood (1375-1446) fue obispo de Saint David y famoso canonista que escribió el *Provinciale* (N. de los T.).

Italia, Francia y España, y lo que negaría por implicancia la reivindicación sobre la cual se basa nuestra propia existencia corporativa. La noción es que está mal no hacer esto o aquello, porque la costumbre de la Iglesia occidental solo puede justificarse si la Iglesia de Inglaterra no forma parte de esta y conduce directamente, como paso lógico, al ultramontanismo. Lo último sería negar que la Iglesia de Inglaterra tiene mucho que aprender, pero ¿es esto un fundamento para suponer que no tiene nada que enseñar? ¿Alguien que considere seriamente los hechos puede creer ser fiel a la comunión en la que Hooker escribió, en la que Andrews, en la que Butler disputó y en la que Liddon predicó? Pienso que es repugnante hablar así y que sería absurdo si no fuera tan peligroso. Sin embargo, muchos lo hacen. En ningún otro momento fue más profundamente necesario preservar la identidad propia y el ser, no solo de la Iglesia católica, sino de "esa parte pura y reformada de esta establecida en este país". Nunca haremos esto si pensamos que ella es un *pis aller*.

Mucho se ha dicho en estas conferencias que parecerá un lugar común y algunas cosas obvias. Sin embargo, es claro que los principios aquí presentados no son reconocidos y, donde se los reconoce, se lo hace a disgusto. Sus objetivos se habrán cumplido si he logrado mostrar estos hechos: primero, el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado no puede considerarse de manera aislada. Plantea problemas que van a la raíz de toda filosofía política y nos compelen a enfrentar todo el problema de la verdadera naturaleza de la sociedad civil y el significado de la personalidad. Si la visión que he sugerido aquí es la verdadera, debemos despojarnos de nuestra esclavización a doctrinas que jamás han sido verdaderas y mucho menos fieles a los hechos de algunos períodos, por ejemplo, en una ciudad-Estado. Debemos hacer que nuestras teorías crezcan a partir y de manera coordinada con la vida de los hombres en sociedad tal como es vivida. Debemos desconfiar de las doctrinas abstractas de la soberanía que solo pueden hacerse compatibles con los hechos mediante un elaborado sofisma. Sobre todo, debemos estar dispuestos a poner la libertad por sobre todos los otros fines como un objetivo político y aprender que la verdadera libertad solo permitirá la acción completa a las incontables formas del instinto asociativo. Estamos luchando no solo nuestra batalla final, sino aquella de la libertad de todas las pequeñas sociedades contra la tendencia a la mera concentración que en un sentido es el hecho fundamental de nuestro tiempo. Mucho debemos aprender por nosotros mismos y otras cosas del sistema medieval de las guildas. Además, debemos aprender a permitir a los otros la libertad que reclamamos para nosotros mismos en tanto sociedad corporativa y enfrentar de manera justa lo que he llamado "la heterogeneidad religiosa del Estado moderno". Finalmente, debemos ver que el fundamento sobre el cual puede justificarse una defensa verdadera de la Iglesia inglesa es precisamente el mismo que hemos estado exponiendo, puesto que Roma, en tanto orden político, simplemente encarna las nociones

aparentes de la soberanía omnipotente que hemos visto que pasaron del Estado antiguo al mundo moderno. Así, pues, estamos obligados a considerar algo de la naturaleza de la autoridad religiosa en general y de la vida de la parte en el todo. Tal vez estos sean temas suficientes para proponer en cuatro conferencias.

APÉNDICE I

Respublica christiana

Creo que fue lord Halsbury, en relación con el caso escocés, quien impidió a uno de los abogados usar el término Iglesia diciendo que la Corte no tiene que ver con eso y que ellos solo podían considerar el caso como quien considera un *trust*. En otras palabras, no podían tratar con una sociedad religiosa en tanto tal, sino solo con una compañía o un *trust*. Este es solo un ejemplo de un hecho ampliamente señalado para ese caso: la oposición de la mentalidad legal de nuestro tiempo, a considerar incluso la posibilidad de que hubiera sociedades que poseyeran una vida propia y que desde ella se desarrollaran más allá de los poderes definitivos, como el Estado, o del que le hubieran otorgado los individuos que las hubieran formado bajo la autoridad del Estado. En esta perspectiva, más allá del Estado, la sociedad real —y desde los individuos, los miembros vivos del Estado—, no hay entidades sociales activas; toda entidad comunitaria es, de manera directa o indirecta, delegación, sea de los poderes del Estado o de los individuos. Desde esta perspectiva, es horrenda la idea de una amplia jerarquía de sociedades interrelacionadas, cada una con vida propia, personal, debiéndole lealtad al Estado, confirmadas y asistidas por él en su funcionamiento como individuos privados, pero que no derivan su existencia de una concesión del gobierno más de lo que lo hace el individuo o la familia. En otras palabras, estas frases de lord Halsbury solo son la expresión natural de la teoría de la concesión de la vida corporativa, que la considera una personalidad ficticia, creada por el Estado para sus propios fines y, en consecuencia, desprovista de poderes inherentes o propios. Esta teoría no es aceptada de manera universal como lo fue alguna vez, pero la conferencia de apertura del Prof. Geldart sobre la "Personalidad legal"[1]

[1] Conferencia inaugural de la Vinerian Chair, All Souls College, Oxford, 1910. Establecida en 1755 por Charles Viner, la *Vinerian Chair of Common Law* (ahora, of English Law) sumó el estudio del derecho inglés al estudio del derecho canónico y del derecho romano en Oxford (nota de los traductores).

muestra cómo son todavía muchos los problemas que ha de encontrar esa teoría del realismo que entre nosotros se asocia con el nombre de Gierke[2] y que fue popularizado por Maitland. Este último, sin embargo, mostró cómo esa institución tan típicamente inglesa del *trust* nos ha preservado de los mayores peligros de la rígida concepción de los civilistas. Porque bajo el nombre de *trust*, muchas de las cualidades de la verdadera personalidad sobrevivieron sin cambios. Pero esto no ha sido siempre para bien. Probablemente, ha retrasado la victoria de la verdadera concepción permitiéndonos ir saliendo del paso con la falsa. Además, el *trust* se asimila más a la *Anstalt* o a la *Stiftung* que a la sociedad comunal, la verdadera corporación, que es la base de la *Genossenschaft* y, en consecuencia, como se ha probado en el caso escocés, la necesaria independencia de la personalidad que se autodesarrolla se le niega y sus actos se consideran inválidos por este motivo, que es solo un *trust* atado rígidamente a los términos que los constituyen y no una verdadera sociedad, con voluntad propia y capacidad para cambiar.

Sin embargo, no es la verdad o falsedad de la teoría de la concesión, o su adversario realista, lo que quiero discutir aquí, sino su origen. Quiero tratar de detenerme un poco en aquello que está detrás de ese origen. La doctrina de la que hablamos no puede ser de origen moderno. En la vida infinitamente compleja de la civilización moderna y de su heterogeneidad religiosa observamos como un hecho el fenómeno de la existencia de un vasto número de sociedades que actúan como si fueran personas. Consiguen hacer todas o la mayor parte de las cosas que desean, incluso si la teoría de la concesión no fuera la dominante. De hecho, es solo a través de una serie de ficciones evidentes que sus actividades se ponen bajo esta rúbrica. Para todo propósito actúan, no como personalidades ficticias, sino reales. Por supuesto, la cuestión metafísica, lo que realmente significa esta personalidad, queda fuera de nuestros límites; así, si el problema de la voluntad es libre o determinado no tiene nada que ver con el Estado y cómo trata al individuo. A nadie se le impedirá creer en el determinismo porque el Estado trate a sus ciudadanos como personas libres. Además, el caso "Taff Vale" es significativo

[2] GIERKE, Das Deutsche Genossenschaftsrecht, especialmente vols. ii y iii, es la mayor autoridad en la discusión de este tema en referencia tanto al desarrollo histórico del mundo medieval y del Estado posrenacentista como de la verdad teorética. En otra obra, *Die Genossenschafts Theorie*, el Dr. Gierke muestra, a partir de una elaborado análisis de las discusiones recientes sobre Cortes federales y estatales en Alemania, cómo es completamente imposible trabajar con la rigidez de la teoría civilista y cómo Cortes y jueces, mientras que de palabra aceptan nociones "romanistas", son llevados a utilizar, a pesar de ellos mismos, las nociones teutónicas que son mucho más vitales. Todo el problema se relaciona de manera estrecha con el conflicto descrito por BESELER en *Das Volksrecht und das Juristenrecht*. Hay una conferencia corta de GIERKE, "Das Wesen des Menschlichen Verbandes" que también es muy esclarecedora a este respecto. El trabajo del Prof. Jethro BROWN en el apéndice a *Austinian Theory of Law and Government* merece ser estudiado. Hay un comentario corto de estas teorías diversas en CARR, *The Law of Corporations*.

porque muestra que la corporación es algo natural y que surge de sí misma en cuerpos de personas asociadas con objetivos permanentes y que no puede ser destruida por el hecho de ignorarla. En otras palabras, los sindicatos son personas, a pesar de sus propios deseos y a pesar de la ley del Parlamento que les dio mucha de la libertad de la corporación mientras los preservaba de sus obligaciones. Que la Cámara de los Lores defendiera al Mr. Justice Harwell en este caso y al precio de obtener mucho rechazo, muestra también que la teoría de la concesión no es congruente con la realidad y que no es de origen moderno, sino que es, en cierta medida, una herencia del pasado. Vemos, de hecho, cambiar el horizonte de la mentalidad legal y vemos que esa mentalidad debe relacionarse con un tiempo en el que, para hablar de los dos cuerpos con un enfrentamiento sin fin, Estado e Iglesia se han unido tanto que ninguno puede pensarse como una sociedad separada, con vidas separadas, sino que cada uno aparece como un aspecto o una función diferente de un mismo cuerpo. Ese tiempo está, ciertamente, alejado del tiempo en el que vivimos hoy.

Tomemos ahora un ejemplo de un país del continente, Francia. En Francia, la teoría de la concesión ha reinado por mucho tiempo sin discusión, como una teoría legal e incluso como una máxima política. Se manifiesta recientemente con renovado ímpetu en la *Loi* de Asociaciones. Rousseau y sus seguidores siempre se opusieron a otorgar derechos inherentes a un cuerpo que no fuera el pueblo soberano. Había, al menos en una teorización original, derechos del hombre y derechos del Estado. No había derechos para ningún otro tipo de sociedad. Pero por su obsesión con esta doctrina, los políticos de la Revolución no podrían haber soñado jamás con un proyecto como el de la *Constitution Civile* del clero. Ahora, sin embargo, se ha ido aún más lejos y se le niegan derechos a todo lo que no sea la República, una e indivisible. Émile Combes lo dice, escribiendo en una revista inglesa, "no hay más derechos que los del Estado; no hay más autoridad que la autoridad de la República". Como he dicho, es el origen, no la validez de esta teoría lo que me interesa hoy. Sobre esta controversia se ha publicado un volumen de discursos del Sr. Combes, con un prefacio de Anatole France. Se llama *Une Campagne Laïque*. Ese título contiene, en mi percepción, la clave del misterio. Consideremos por un momento que el Sr. Combes no es laico sino no creyente, un fanático anticristiano, y quiere repudiar con desdén la idea de que él es un miembro laico de la Iglesia católica. Es un secularista, pura y simplemente, y toda la campaña para la laicización de las escuelas, sea en Francia, en España o en Portugal, es una campaña por su entera secularización, como bien sabemos y nunca se ha negado. Muchas veces se ha señalado la ridícula dificultad a la que se ha sometido a los autores de libros de texto para remover toda referencia cristiana o teísta. La laicización podría muy bien describir la cláusula

Kenyon-Slaney en Inglaterra[3], y es una buena descripción de ciertas partes del movimiento de las Iglesias no denominacionales, que es, por lo menos de nombre, un movimiento cristiano y dirigido a sacar la educación del control clerical, sea directo o indirecto, y sustituirlo por una autoridad laica, aunque todavía cristiana. En Francia, por supuesto, nunca se sugirió hacer nada parecido y los extremistas nunca ocultaron que su objetivo era *descristianizar* la nación. ¿Por qué, entonces, utiliza Combes un término tan esencialmente eclesiástico como *laico* para describir su campaña? Mi respuesta es que no lo pudo evitar; la diferencia que ha regido en Europa por muchos siglos ha sido una diferencia, no entre sociedades cristianas y no cristianas, sino una entre clérigo y laico, entre el poder espiritual y el temporal, cada uno de ellos ejercido dentro de la Iglesia; entre el gobierno eclesiástico y el secular, cada uno de ellos funcionando dentro del cuerpo político. Combes usa la palabra *laïque* como una supervivencia inconsciente del día en que ese término haya descrito una actitud similar a la suya. Cayó en ella porque nuestras categorías de pensamiento todavía están dominadas por el soplo de un mundo diferente. Recordó, de manera inconsciente y a pesar suyo, un tiempo en el que los problemas entre Iglesia y Estado no eran problemas entre dos sociedades, sino entre dos compartimentos de una sola sociedad; no entre Iglesia y Estado, concebidos como entidades sociales una frente a la otra, como el *college* y la universidad, sino más bien como entre hombres de Iglesia, es decir, eclesiásticos, y hombres de Estado, entre la Corte de justicia del rey y la *curia* papal, entre abogados y obispos, entre reyes o emperadores y papas. Solo una extraña supervivencia histórica permite el uso de términos como *laïque* (que no tiene sentido sino en relación con la Iglesia y el clero) por un anticristiano tan violento como Émile Combes. Pero esto no es todo. Pareciera apuntar a un uso más restringido del término Iglesia que el que está en boga hoy en día. En el habla habitual, la Iglesia en la Edad Media significaba, no la *congregatio fidelium* —aunque, claro, nadie hubiera negado que este significado era correcto—, ni el cuerpo de todos los cristianos bautizados como algo distinto de los que no lo estaban, sino más bien el sector de la Iglesia encargado del gobierno, la jerarquía y, supongo, las órdenes religiosas. El uso común de cualquier término, especialmente uno colectivo, se funda, no por lo que significa en determinadas ocasiones, tampoco por lo que debería significar en relación con lo que la sociedad opina, sino por la distinción que otro grupo de personas suele hacer de él, y ese es el caso de la palabra 'Iglesia'. En la Edad Media, el término 'Iglesia' se usaba para distinguir lo espiritual de lo laico y en nueve de diez ocasiones eso significaba el grupo eclesiástico; en

[3] Esta cláusula, dentro de la Ley Balfour de Educación de 1902, dice que la instrucción religiosa impartida en escuelas religiosas debía estar bajo el control del cuerpo de directivos de la escuela y no de los fundadores o de un sacerdote individual. Fue votada por 211 votos a 41 el 7 de agosto de 1902 y funcionó bien a pesar de la abierta oposición de los círculos eclesiásticos (N. de los T.).

tiempos modernos, la palabra 'Iglesia' se usa para distinguir entre eclesiásticos de disidentes de algún u otro tipo[4]; así, mientras en la Edad Media la frase "soy un hombre de Iglesia" significaba "no soy un laico", hoy la misma frase significa "no soy un disidente".[5, 6]

Comúnmente, cuando hablamos de la Iglesia nos referimos al conjunto de los eclesiásticos en oposición a aquellos que no lo son. La razón es que vivimos en una sociedad que es religiosamente heterogénea, de manera tal que nadie piensa hoy que una persona pertenece *ipso facto* a una Iglesia determinada, sino como miembro de tal o cual comunidad cristiana, todas toleradas en pie de igualdad; o incluso de otros muchos cuerpos semi religiosos o seculares, como la Iglesia teísta, los positivistas, la Iglesia laborista, los teosofistas, los cientistas cristianos y demás.

Pero incluso aquí no somos consistentes. En el habla cotidiana, las personas caen, de manera inconsciente, en el antiguo hábito que considera a la Iglesia, básicamente, como los eclesiásticos. Permítanme dar un ejemplo que nos ha pasado a todos. ¿Cuántos jóvenes han sido reprendidos por un clérigo rígido, tal vez un tío, un arcediano vuelto de Barbados, por decir que "entraba en la Iglesia" cuando quería decir "ordenarse"? Se invita al joven a recordar

---

[4] Se refiere aquí a los *dissenters* ingleses, protestantes de diverso tipo que a lo largo de los siglos XVII y XVIII se opusieron a la Iglesia de Inglaterra, sobre todo en cuestiones relativas a la interferencia del Estado en cuestiones religiosas (N. de los T.).

[5] Veamos el siguiente diálogo de Noche de reyes entre Viola y el Bufón (acto iii, escena 1):

"*Viola*: Dios te guarde, Bufón, a ti y a tu música. ¿Vives de tocar el tamboril? *(by the tabor)*

"*Bufón*: No mi Señor, vivo de la Iglesia. (by the church)

"*Viola*: ¿Eres un hombre de Iglesia? (churchman)

"*Bufón*: Nada de eso, Señor, vivo en mi casa, que está al lado de la Iglesia (by the church)".

¿No es evidente aquí que 'hombre de Iglesia' significa 'clérigo'?

Un uso similar se encuentra en los cánones de 1604.

También en el Somnium Viridarii (p. 167) se señala claramente que hay dos jurisdicciones: "Nam in eadem civitate duo sunt populi scilicet clericorum et laicorum, 12, q. 1. c. duo; duo genera simlitum scilicet ecclesiae et seculi; l. di. c. clericum qui paganum; pontificalis et regalis potestas, 96 di. cap. duo, et sic duae jurisdictiones".

Doy otro ejemplo del siglo XVI: "Creo cada vez más que si fuera por el bien del mundo, los hombres de Iglesia (churchmen) debieran ocuparse solo de cuestiones eclesiásticas, que jamás debieran hacer de otro modo, son malos hombres de Estado, que el Cesaropapismo erastiano es malo para la Iglesia de la misma manera en que un Cesaropapismo-Episcopal es malo para el Estado" (BAILLIE, Letters, iii, 38). Esto es interesante porque ilustra también la tesis de la conferencia III.

[6] La obra de Shakespeare *The Twelfth Night* se tradujo al castellano como *Noche de reyes* o *Noche de epifanía*, ya que la "duodécima noche" hace referencia a la cantidad de noches pasadas desde Nochebuena. Viola, uno de los personajes femeninos, se hace llamar Cesario cuando se disfraza de hombre (de allí que, en el diálogo, el Bufón se dirija a ella como "Señor"). La locución *by the church* y el doble uso de la preposición *by* tienen el doble significado con el que los personajes juegan su pase de comedia y que hemos intentado reproducir en la traducción (N. de los T.).

que él ya está en la Iglesia en tanto miembro bautizado y confirmado; que la Iglesia no significa el clero; que si ese es el tipo de doctrina que ha de predicar, debería buscar otra vocación, etcétera.

Pero no puedo evitar sentir que el infortunado joven tiene una defensa mucho mejor de lo que imagina. Podría responder algo por el estilo: "Es verdad, querido tío, cometí un error y lo lamento. Es menos importante de lo que crees. Desde que dejaste Inglaterra para irte a Barbados hace treinta años, las cosas han cambiado mucho. Vivimos en días de caos religioso, en los que nadie va a tomar la pertenencia eclesiástica como algo natural. Pero quiero señalarte que si bien la frase que utilicé es teológicamente herética, algo que no niego, es *históricamente ortodoxa* y, al usarla (un descuido debido a la manifestación de la conciencia subliminal), estoy dando testimonio de la unidad de la historia de una manera que, con todo tu correcto *tractarianismo*, no comprendes. En la Edad Media, y de hecho durante mucho tiempo desde entonces, como verías si leyeras novelas, la Iglesia significaba en el habla cotidiana, la Iglesia en tanto cuerpo organizado, una jerarquía (no había cámaras de laicos en esos días) y la disidencia con la Iglesia establecida no existía o era un crimen. Si hubiéramos vivido en el siglo XIII, XIV o incluso XVI y hubiera osado decirle a alguien de tu importancia (porque la importancia de alguien era grande como pequeña era su oportunidad de salvarse, como se decía en esos días) 'yo pertenezco a la Iglesia', entendiendo por eso que pertenezco a la parte de la Iglesia establecida en este Reino, ¿qué habría pasado? Te hubieras sorprendido, incluso conmocionado. Me habrías acusado de incipiente hereje por decir que soy un eclesiástico en ese sentido que implica que puedo elegir y que, si lo hago, podría ser algo diferente. Incluso contemplar esa posibilidad se acerca a la herejía. Si no es traición, se acerca mucho a la complicidad en alta traición[7] a la santa Iglesia. Y, como tu sobrino, tengo suerte de haberme escapado con solo una reprimenda avuncular. Sin embargo, si hubiera dicho que pertenezco a la Iglesia, entendiendo por eso aquello por lo que me has reprendido —o sea, que soy un sacerdote ordenado o alguien con órdenes menores en camino a cosas más grandes—, entonces me habrías entendido. Habrías asentido y me habrías dado, sin duda, aunque solo tenga 16 años y medio, un par de salarios y una renta acumulable e *in commendam* con una dispensa *non-obstante* del Santo Padre permitiendo ausencias, en virtud de las otras rentas y oficios que alguien tan importante como el sobrino de un arcediano debe ciertamente tener. Por eso te molesto por esas cinco libras que amenazas con retirarme".

Ese es el punto. La expresión "hombre-de-Iglesia" significa hoy alguien que pertenece a la Iglesia frente a otras posibilidades. En la Edad Media no había otras posibilidades o, si las había, estaban ocupados en hacerlas desa-

[7] *Misprision of treason* es una acusación propia del *common law* y cae sobre alguien que está enterado de una traición, pero no la denuncia a la autoridad competente (N. de los T.).

parecer. Un hombre-de-Iglesia significaba alguien que pertenecía a la Iglesia en el sentido más estrecho de su estructura de gobierno —un eclesiástico, como implica la palabra, así como un hombre de Estado hoy significa, no un miembro, sino un agente, actual o potencial, del Estado—. En la Europa medieval, las personas dudarían más en decir si uno era inglés o bávaro que en decir si se era o no un hombre-de-Iglesia en nuestro sentido, pero para ellas era muy importante saber si uno era un clérigo o un laico. La pertenencia eclesiástica era tan amplia como la ciudadanía, o incluso más, pero la Iglesia como jerarquía no lo era; no era el Reino, sino un patrimonio del Reino.

Cuando la Iglesia se enfrentaba al Estado, lo que ocurría a menudo, esto significaba el enfrentamiento de los eclesiásticos con la jerarquía civil de la administración. Ambos cuerpos estaban compuestos por hombres de Iglesia, en nuestro sentido, y existían en una sociedad, el *commonwealth*.

Todo esto nos lleva a la tesis principal de este texto, que en la Edad Media no existía algo como Iglesia y Estado en el sentido de dos sociedades en competencia. Había, en cambio, dos jerarquías oficiales, dos departamentos, si uno quiere: la Corte y la *curia*, los administradores del rey y los del papa. Pero en estas controversias no hay prácticamente ninguna concepción de la Iglesia, en tanto conjunto de bautizados que enfrentan al Estado, que consiste en las mismas personas solo que vistas desde un punto de vista diferente y organizados para un fin distinto. Es una pelea entre dos conjuntos diferentes de personas —los administradores laicos y los clericales, los obispos y los jueces, el papa y los reyes—. No se piensa bajo la forma, altamente compleja, de una oposición entre dos sociedades, cada una compuesta por las mismas personas, una llamada Estado, porque trata de los fines temporales, y la otra Iglesia, como la comunidad cristiana. Esta idea solo sería posible si una personalidad corporativa se hubiera desarrollado completamente en el Estado y en la Iglesia. Este no era el caso. La concepción del Estado era, de hecho, muy rudimentaria y no era fácil distinguir entre él y sus administradores; incluso en la Iglesia esa debilidad llevó al poder creciente de los papas, dado que la Iglesia tomó del mundo antiguo sus ideas de gobierno y la República había sido completamente identificada con los emperadores.[8] No había un sustrato personal del que fuera el representante.

---

[8] Cfr. la idea de Iglesia cuando “von der Kirche als Rechtssubjekt die Rede sei. Dies sei die Bedeutung von Ecclesia im Sinne des lokalen Verbandes. *Einen solchen aber konnte man bei der damaligen Verfassung naturgemäss nicht in der Gemeinde, sondern lediglich in der klerikalen Genossenschaft finden*. Und so kam man zu einer Definition, wie sie Placentinus aufstellt: *ecclesia dicitur collectio constituorum vel coadunatio virorum vel mulierum in aliquo sacro loco constitutarum ad serviendum Deo*. So war in der That die Kirche als Rechtssubjekt in das korporativ Schema gebracht und man konnte ohne Weiteres die *Ecclesia* zu den *Universitates* und *Collegia* rechnen und den für diese geltenden Rechtssätzen unterstellen. Ja es sollte ihr, weil sie die privilegiirteste unter den Korporationen sei, kein bei irgend einer Korporation vorkommendes Recht fehlen können, weshalb sie namentlich der *respublica* und

Para aclarar la idea, permítanme citar dos pasajes de las *Lectures on Institutional History* de Maitland. En las páginas 101-102, leemos:

> Cuando hablamos de este problema de la Soberanía, es bueno recordar que nuestras teorías se oponen a las más profundas convicciones de la Edad Media —a toda su forma de ver la relación entre Iglesia y Estado—. *Aunque tengan la misma estructura, aunque cada hombre pueda tener su lugar en los dos organismos, estos dos cuerpos son distintos. El Estado tiene su rey o su emperador, sus leyes, sus asambleas legislativas, sus Cortes judiciales, sus jueces; la Iglesia tiene su papa, sus prelados, sus concilios, sus leyes, sus Cortes judiciales*.

Que la Iglesia está por debajo del Estado, nadie lo sostendría; que el Estado esté debajo de la Iglesia es una doctrina más plausible, pero la convicción general es que los dos son independientes, que ninguno deriva su autoridad del otro. Obviamente, cuando se piensa así y cuando se actúa más o menos

---

civitas gleichgestellt wurde" (GIERKE, iii, 195-6). Nuevamente cita lo siguiente en las notas: "Si enim aliqua universitas privilegiata est, hodie, potius privilegiata est ecclesia". "Ecclesia aequiparatur reipublicae". Pero esto es en relación con las iglesias individuales. "Weniger als je wurde den Gemeinden irgend ein aktives kirchliches Recht verstattet, immer entschiedener trat die Kirche, als ein fremder und äusserer Körper dem Volk gegenüber. Erschien sie dem Deutschen dieser Zeit vorzugsweise als eine grosse Innung oder Zunft, so war sie ihm doch keineswegs eine Innung aller Gläubigen, eine Gemeinschaft, die jeder Laie mit einem Teil seiner Persönlichkeit bilden half, sondern sie war ihm die Zunft des geistlichen Standes... Freilich war es dem Laien unerlässlich für sein Seelenheil, an dem von der Kirche besessenen und verwalteten Heilsschatz Anteil zu erlangen; aber zu diesem Behuf verhandelte und verkehrte er mit ihr *wie mit einer dritten Person*, kaum anders wie mit der Kaufmanns oder Gewerbezunft, wenn er ihrer Waaren bedurfte. *Die Kirche war in Allem ein geistlicher Staat für sich* in welchem der Laie keines Bürgerrechts genoss" (GIERKE, i. 427; cfr. también 287). "Bei dieser Auffassung der staatlichen Rechtssubjektivität konnten es die Römer zu Wort und Begriff der Staatspersönlichkeit nicht bringen. Sie blieben bei der Subjektivität des *populus*, und später des Kaisers stehen. Diese Subjektivität aber unterstellten sie, weil einzig in ihrer Art, keinem höheren Gattungsbegriff" (GIERKE, iii, 50, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*). Cfr. también el siguiente pasaje en relación con la Iglesia. Después de describir a la Iglesia como instaurada por Dios: "Wenn einer so konstruirten Gesammtkirche Rechtspersönlichkeit beigelegt wird, so kann Quelle derselben nicht *die den Körper bildende Gesammtheit, sondern lediglich Gott und mittelbar dessen irdischer Stellvertreter sein*. In der That hat daher nach der Lehre der Kanonisten der göttliche Stifter selbst seiner Kirche zugleich mit der Heilsvollmacht die für deren Durchführung erforderliche Rechtsssubjektivität verliehen. Und allein von Gott und seinem Vikar sind fort und fort alle einzelnen Privilegien und Rechte abzuleiten, welche der Gesammtkirche um ihres geistlichen Berufes willen zustehen, während auch die höchste weltliche Macht diese Rechte nicht zu mindern, sondern nur rein weltliche Privilegien hinzuzufügen vermag. Ebenso aber findet die einheitliche Kirchenpersönlichkeit ihren obersten Träger und Repraesentanten nicht in der Gesammtheit, sondern in Gott selbst und mittelbar in dessen irdischen Statthalter, so dass sogar als Subjekt der Rechte, welche für die *ecclesia universalis* in Anspruch genommen werden, Gott oder Christus selbst und vertretungsweise dann auch der Papst bezeichnet werden kann" (GIERKE, iii, 249, 250).

en relación con esta teoría, no hay soberano en el sentido de Austin; antes de la Reforma, la teoría de Austin era imposible.

En relación con la teoría de la soberanía, esta afirmación es sin duda cierta respecto de los Estados más pequeños. No es cierta en relación con el papado; la *plenitudo potestatis* es soberanía en el sentido austiniano, desarrollada por los canonistas del derecho romano y aplicada al papa. No es cierta, tampoco, en la más extrema doctrina imperialista; los juristas que le dijeron a Federico Barbarroja que la propiedad de todos sus súbditos era en realidad suya, eran —al menos en teoría— austinianos profundos, como lo era cualquier civilista. De hecho, es desde Roma, primero imperial y después papal, es decir, desde el derecho civil y el canónico, que se deriva la moderna teoría de la soberanía. En su forma moderna se transmite a través de los canonistas medievales a pensadores del Renacimiento como Bodin, de allí a Hobbes y los defensores del derecho divino hasta Austin. Incluso es aplicada a los Estados más pequeños en el siglo XIV. Baldo, creo, fue el primero en decir que *rex est imperator in regno suo*, y vemos a nuestros propios reyes reclamando ser *entier empereur dans son royaume* y esto, la reivindicación de la soberanía, es el verdadero sentido del preámbulo del gran *Statute of Appeals*, "este reino de Inglaterra, es un imperio".[9] Es más, no es muy cierto asegurar que nadie dijo que la Iglesia debía estar debajo del Estado, porque esa es exactamente la posición del tratado erastiano de Gerardo de York del siglo XII, editado por Böhme en los *Libelli de lite*. Sostiene, de hecho, no que la Iglesia está debajo del Estado, sino que en la sociedad que uno puede llamar tanto reino como iglesia, de acuerdo con nuestro gusto, el poder secular está por encima del eclesiástico. Aunque queda claro que en el sentido más amplio de la doctrina austiniana no se aplica a la sociedad feudal de la Edad Media.

No es de esta cuestión de lo que quiero hablar más detenidamente, sino de las citas en cursiva. Más adelante en el libro hay una expresión aún más enfática de la misma idea: "En la teoría medieval de la relación entre Iglesia y Estado parece que son organismos independientes que tienen las mismas partes" (p. 506).

A esa afirmación, respondo *quod non*. Hago esta crítica con mucho pudor porque cada palabra que Maitland ha escrito vale oro. Sin embargo, debemos recordar que estas conferencias no se escribieron para publicarse y que se pronunciaron en 1887, antes de que comenzaran esas investigaciones que resultarían en *The Canon Law* y en la traducción de Gierke. Incluso podemos decir que no es seguro que hubiera escrito eso quince años después. Tampoco quiero decir un no "absoluto". No niego que tal percepción de la Iglesia y el Estado fuera posible para intelectos agudos durante la Edad Media, así como

[9] La *Ecclesiastical Appeals Act* de 1532 fue aprobada en abril de 1533. Redactada por Thomas Cromwell para el rey Enrique VIII, impedía cualquier reivindicación del papa en temas religiosos, haciendo del rey la última autoridad legal (N. de los T.).

tampoco digo que dado que las personas normalmente entienden por Iglesia a la jerarquía no entiendan también con frecuencia la *congregatio fidelium*. Creo que, en la Baja Edad Media, las personas se movían en esa dirección. Al ver sus cartas y proclamas creo que es posible que Federico II sostuviera esa posición o alguna parecida. Lo que sí creo es que esta percepción no representa las ideas mayoritarias en la Edad Media, que no es el trasfondo de su pensamiento y que toda, o casi toda, la evidencia señala el sentido opuesto y, si aceptamos la idea de Maitland, nos quedaríamos sin poder explicar ciertos fenómenos en el siglo XVI para no hablar de controversias y formas de pensar contemporáneas.

Cuando efectivamente encontramos a un papa hablando del vicario de Dios como señor tanto del imperio terrestre como del espiritual, muestra con esas mismas palabras que no puede pensarlos de manera diferenciada. La idea de una sociedad única es tan universal que, aun cuando en palabra los papas admiten dos, es para negarlo de hecho y para reclamar para sí el dominio sobre ambos.[10]

Es más, cuando la Inquisición entregaba un hereje al brazo secular, ¿qué significaba eso? Seguramente que ambos brazos, el poder secular y el espiritual, eran parte del mismo cuerpo, porque de otra manera la metáfora no tiene sentido. Pero la visión que combatimos conformaría dos cuerpos diferentes.

Permítanme presentarles las siguientes consideraciones: es probable que esta difícil posición de dos organismos corporativos, cada uno con las mismas personas individuales, aunque totalmente distintas como personas corporativas ¿debieran haber sido concebidas en un mundo cuyos ideales hubieran estado simbolizados en el Sacro Imperio Romano, cuya verdadera *respublica* es la *civitas Dei*? Incluso en nuestros días, cuando se las favorece, las visiones de este tipo —al menos en relación con las Iglesias establecidas— no se aceptan rápidamente o sin, al menos, una discusión. ¿Cómo hubiera sido posible en un mundo en donde los no bautizados y los excomulgados estaban fuera de la ley y en el que ciudadanía y cristiandad estaban indivisiblemente unidas? Nadie en la Edad Media negaba que el rey era el ministro de Dios o que los obispos eran grandes señores en la sociedad. El papa y el emperador, cuando se enfrentaban, lo hacían como hermanos, como miembros de la misma sociedad, la *civitas Dei*.

---

[10] "Quae nimirum inter cetera dulcedinis suae verba illud nobis videbantur consulere, per quod et status imperii gloriosius regitur et sanctae ecclesiae vigor solidatur; videlicet ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae coniugantur. Nam sicut duabus oculis humanum corpus temporal ilumino regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur" (Gregorio VII a Rodolfo de Suabia, Jaffé, *Regis.*, i. 19). Este es un claro ejemplo de un modo tradicional de verlo. Más tarde, en su *Somnium Viridarii* niega que dos jurisdicciones impliquen dos Estados.

El hecho es que *ecclesia* y *respublica* son a menudo términos intercambiables en los textos medievales. Un escritor, bien conocido, describe (en la línea de Maitland) "un sistema compuesto de dos conjuntos de leyes y juzgados", pero está pensando en dos grupos de personas —el clero y los laicos— y, dentro del conjunto, la única sociedad, la *civitas*, que él llama *ecclesia*, es que encontramos estos dos cuerpos. No digo que después de la cristalización de los Estados nacionales y de la costumbre —a través de la obra de santo Tomás— de discutir sobre la Iglesia como una entre las sociedades políticas, la visión que sugiera Maitland no hubiera sido conocida y por tanto discernible. Pero creo que fue muy rara.

Lo que queremos saber no es cómo algún teórico formuló el problema, sino *cuál era el pensamiento más común de nuestros ancestros*. Supongamos que me hubiera graduado, no en Cambridge, sino en Bolonia, en el siglo XIII y que fuera doctor *in utruque jure*, un protonotario apostólico y un auditor de la Rota, ¿debería haber declarado que el reino o el imperio eran una sociedad distinta de la Iglesia aunque tengan los mismos componentes? No creo. Creo que hubiera dicho que los límites del poder real estaban determinados por la Iglesia, aludiendo con esto a la jerarquía, y que el rey debía aceptarlo porque era un ministro de Dios y, por lo tanto, sujeto a su vicario. Aun estando lejos de negar que el rey *qua* rey es un miembro de la misma sociedad que yo, su pertenencia debería ser la base de una debida reverencia para los *protonotarios apostólicos*. Suponiendo, una vez más, que hubiera sido un miembro de la Corte de justicia real o un miembro de la justicia de los barones de Merton, quienes no cambiarían las leyes de Inglaterra para acomodarlas a los obispos, ¿habría asegurado que eran miembros de un Estado diferente?, ¿no habría más bien sostenido que aun al ser especial —e, incluso, cuestionablemente privilegiados, a pesar de formar un orden diferenciado en la sociedad— eran señores feudales ingleses y debían ser obligados, quieran o no, a hacer y aceptar los aspectos legales a los que están sometidos los señores feudales ingleses y no otros? Incluso si, disculpen la impertinencia, hubiera sido papa o emperador, ¿habría pensado a mi rival como la cabeza de otra sociedad con la que mis propias relaciones serían internacionales? Difícilmente. Más bien lo habría llamado "estimado colega" y considerado que era una tarea impuesta por Dios impedir que lesionara su propio carácter intentando imponerse sobre mí, algo que por la causa de Dios y solo por razones de obligación estaba determinado a resistir. Tampoco había en la Antigüedad una norma que autorizara esta noción de las dos sociedades. Esta concepción de una sociedad religiosa como algo distinto del Estado no surgió de la civilización de Grecia y Roma. Fue ajena tanto a la ciudad-Estado como al Imperio pagano. Cuando surgió en la mente de algunos hombres, ¿cuál fue la respuesta general? *Christiani ad leones*. Sir William Ramsay aclaró que la persecución de la Iglesia primitiva fue una cuestión de política pública y que se dirigió contra esa misma idea, la reivindicación de ser una sociedad separada por

más que siguieran siendo ciudadanos romanos. Lo que se temía era que la Iglesia sostuviera “una nueva unidad no romana”. La Iglesia primitiva era, sin discusión, algo distinto del Estado romano.[11] Cuando aumentó su poder y amenazó con absorber a toda la población, hubo muchas posibilidades de que surgiera la idea descrita por Maitland (p. 203).

Pero no lo hizo. La antigua concepción, aquella de paganos y judíos, fue demasiado fuerte para eso. Una vez que Constantino concedió la paz a la Iglesia, la antigua concepción no tardó mucho —a lo sumo, tres cuartos de siglo— en imponerse nuevamente en una gran unidad en la que los poderes eclesiásticos y civiles eran nada más que secciones separadas. Si el mundo hubiera estado dispuesto a tolerar cuerpos diferentes, las cosas podrían haber sido distintas. Pero no hubo tal disposición. Los emperadores, como es sabido, fueron tratados casi como poderes eclesiásticos; la coerción se utilizó en ambos lados en la controversia arriana y, finalmente, los católicos vencieron bajo Teodosio el Grande. El arrianismo fue declarado un crimen; el paganismo fue suprimido y el mundo estuvo listo para esa confusión de bautismo y ciudadanía que dominó la Edad Media. Ciertamente, hubo muchos enfrentamientos entre las diferentes autoridades y esos problemas variaron de acuerdo con los distintos lugares y momentos. Pero ni los emperadores ni los prelados fueron tratados como gobernantes de sociedades rivales. El *Código de Justiniano* se compiló después de *De Civitate Dei* de san Agustín. Todo el espíritu de ambos textos tiende a identificar Iglesia y Estado, aunque ninguno de ellos lo vio claramente.[12] El Estado pagano era también una Iglesia, y la Iglesia medieval era también un Estado; *la* Iglesia y *el* Estado en teoría. Cada uno gobierna la totalidad de la vida y el problema no reside en que le saquemos poder a una sociedad para dárselo a la otra, sino hacia dónde se inclina la balanza de la autoridad, si hacia el lado de los administradores laicos o hacia el de los clérigos. ¿Debe el poder pertenecer al que maneja la

---

[11] “Dagegen lag allerdings von vornherein eine gewaltige negative Umwälzung der antiken Anschauungen von Staat und Recht in *den vom Wesen des Christenthums untrennbaren Principien* welche dem staatlichen Verbände einen grossen Theil seines bisherigen Inhalts zu Gunsten der religiösen Gemeinschaft und des Individuums entzogen. Einmüthig bekannte man sich zu dem Glauben, dass das innere Leben der Einzelnen und ihrer religiös-sittlichen Verbände keiner weltlichen Macht unterworfen und über die Sphäre der staatlichen Daseinsordnung erhaben sei. *Damit entschwand ide allumfassende Bedeutung des Staats*. Der Mensch gieng nicht mehr im Bürger, die Gesellschaft nicht mehr im Staate auf. Das grosse Wort, dass man Gott mehr gehorchen soll als den Menschen, begann seinen Siegeslauf. Vor ihm versank die Omnipotenz des heidnischen Staats. Die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Unterthanenpflicht leuchtete auf. Das Recht und die Pflicht des Ungehorsams gegen staatlichen Gewissenszwang wurden verkündigt und mit dem Blute der Märtyrer besiegelt” (GIERKE, *op. cit.*, iii, 123). Cfr. también lo que señala el autor en relación con la influencia de *De Civitate Dei* de san Agustín (*ibid.,* 124-7).

[12] Ver sobre la idea bizantina de los dos poderes lo que señala Lacey en *Marriage in Church and State*.

espada o a quien dice cómo debe usarse? El derecho romano, tal como se recibió en el mundo medieval, es la ley de un imperio medievalizado y el Código comienza con la rúbrica *De Summa Trinitate et Fide Catholica*. Mucha de la libertad que con posterioridad reivindicaron los canonistas puede sostenerse con citas directas tomadas del derecho imperial.

Todo esto cristalizó en la idea del *Sacro Imperio Romano*, la concepción del gobierno de una gran Iglesia-Estado de la cual es difícil decir si es una institución religiosa o temporal. La mitad del problema reside en que los papas y los emperadores eran cabeza —en teoría, equivalentes de la misma sociedad—. El argumento, constantemente repetido de que la unidad de la sociedad necesita de una persona singular en su centro y que por lo tanto el poder secular debe estar sometido al espiritual, debe su fuerza a que las personas no podían concebir dos sociedades y que la teoría de dos cabezas equivalentes bajo Cristo y como rey no funcionó en la práctica. El papa, debemos recordarlo, es el arzobispo del emperador; podía ser un extranjero en relación con Inglaterra o Francia en términos de nacionalidad, pero ningún emperador podía tratarlo como extranjero. Eso habría significado abandonar toda reivindicación sobre Italia.

Todos los conflictos menores se llevaron adelante bajo la sombra de esta idea. A pesar de que en países como Inglaterra o Francia podría haber sido más fácil ver la diferencia entre los dos poderes, su significado no se entendió sino hasta más tarde y las personas no hablaron de dos sociedades separadas, aunque compuestas por los mismos individuos.

Pero nos podríamos preguntar ¿qué pasa con el derecho canónico? Aquí tenemos un cuerpo legal autónomo modelado en sus formas en el derecho civil y reclamando algunas veces estar por encima de él, detentando un tipo de sanción superior, de manera tal que hacia el fin de la Edad Media un escritor francés podía decir *omnia jura civilia sunt canonica*.[13]

Ahora bien, es cierto que en tanto que el derecho canónico gobernó al laicado, y existió en paralelo a las leyes nacionales, su existencia evidenció la creencia en dos organismos sociales diferenciados, aunque no creo que

---

[13] Los siguientes pasajes son un claro indicio de esta percepción generalizada: “Si auctoritas sacra pontificum et potestas imperialis vere glutino caritatis adinvicem complerentur; nihil est enim in praesenti seculo pontífice clarius, nihil rege sublimus”. Cfr. también Enrique IV a Gregorio VII (Jaffé, *Bib. Rer. Ger.*, ii, 46): “Cum enim regnum et sacerdotium, ut in Christo rite administrata subsistant, vicaria sua ope Semper indigeant”. Del siguiente extracto de la deposición de Federico II podemos ver cuán estrechamente ligados están el derecho civil y el canónico: “Nonne igitur hec non levia, ser eficacia sunt argumenta de suspicione heresis contra eum, cum tamen hereticorum vocabulo *illos jus civile contineri asserat*, et latis adversus eos sentenciis debere subcumbere qui vel levi argumento a juicio catholice religionis et tramite detecti fuerint deviare?” (deposición de Federico II. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia Diplomatica F. II*, vi, 326). En otro lugar es acusado de traición contra el papa: “Non sine proditionis nota, et lese crimine majestatis” (*ibid.,* 322).

esta inferencia haya ocurrido en su momento. El pasaje al que he aludido antes lo señala como un derecho *en principio para los clérigos* y, en tanto eso fue común, esta visión se ajusta a todo lo que vengo diciendo. Los papas, sin embargo, creían que estaban legislando para todos los cristianos, pero estos papas estaban reclamando una *plenitudo potestatis* sobre reyes y príncipes que implicaba que toda ley secular estaba, apenas, permitida por ellos. Aun más, en aquellos días de Cortes judiciales feudales, las personas estaban acostumbradas a ver todo tipo de jurisdicciones legales en competencia, sin por eso pensar que tal cosa destruía la unidad de Estado a la que estaban acostumbrados. La estructura laxa del Estado medieval, si vamos a usar el término, permitió a los canonistas trabajar junto a los juzgados seculares sin sacar todas las conclusiones que nosotros debemos sacar. La unificación fue la obra del Renacimiento y de la Reforma y no fue hasta entonces que las personas argumentarían que debía existir o bien por la concesión —expresa o tácita— del príncipe o porque el príncipe debía ser, en realidad, un súbdito.

Incluso, no creo que las personas se dieran cuenta suficiente de cómo esos sistemas, competitivos en apariencia, iban juntos en la práctica. Los juristas, sea por un lado Bártolo o por el otro Inocencio IV, citan de manera indiscriminada tanto el derecho canónico como el civil y no parecen ser conscientes de que se trata de las leyes de dos cuerpos sociales separados. No puedo encontrar esta idea en el gran comentario de Inocencio a la *Decretale* de Gregorio IX. Bártolo escribió un tratado sobre las diferencias de ambos sistemas pero no hay indicios de que los considerara como las leyes de dos Estados diferentes.[14] El hecho es que eran ambos, considerados en conjunto, tratados como un ideal más que como una ley coercitiva, que dirigía la mente de los hombres. Y es de esta amalgama que surge la política moderna y el derecho internacional.

Nuevamente, si uno toma la *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, allí no se señala el poder de la Iglesia sobre el Estado. Más bien, lo que se sostiene es el poder del papa sobre cualquier ser humano.[15] De hecho, la personalización de

---

[14] No es seguro que esta atribución sea correcta pero no afecta el argumento el hecho de que el libro sea de Bártolo o de algún otro escritor.

[15] Cfr. el interesante tratado de Enrique de Cremona a favor de Bonifacio VIII, publicado en SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, ap. 475. La jerarquía celeste tiene sus rangos y órdenes, así como la tiene la terrestre: "Nam sunt diversi ordines et diverse potestates ecclesiastice et seculares et ultima est summus pontifex, in quo omnes potestates agregantur, et ad quem reducuntur et ad quem tamquam in simplicissinum terminantur et ad quod designandum summus pontifex in coronaciones sua mitram seu coronam portat in capite, que a base seu inferiori parte lata íncipit et terminatur in simplici cornu, quia latitudo et diversitas ómnium ordinum et potestatum in persona ipsius summi pontificis termanantur et ad eum reducuntur". ¿Es posible que un pasaje como este se hubiera escrito en un momento en que la Iglesia y el Estado se concebían como dos sociedades, cada una compuesta de las mismas partes?

la autoridad en los papas, los reyes, los señores feudales y los obispos fue una de las causas que retrasaron el surgimiento de una teoría como la de los dos tipos de *societas perfecta*. Los conflictos entre los dos poderes habitualmente se entendían como conflictos entre el *sacerdotium* y el *regnum* y, a pesar de que los términos más amplios de *respublica* y de *ecclesia* no eran desconocidos, es más razonable interpretarlos por el primero. Cito una o dos estrofas de un poema laudatorio de Gualterus de Insula tomadas de los *Libelli de lite*.[16] Ellas representan las categorías naturales en las que caen las ideas de las personas al discutir el tema:

Per Noe colligimus summum patriarcham
Totius ecclesiae caput et monarcham.
Ergo vel ecclesiae membrum non dicatur
Caesar, vel pontifici summo supponatur.

Major et antiquior est imperialis
Dignitas quam cleri sit vel pontificalis,
"Major" dico tempore, semper enim malis
Regibus subiacuti terra laycalis.

Imperatur Esau major quidem natu,
Papa quidem Jacob est, minor enim statu:
Ille sceptro rutilat, iste potentatu,
Ille major viribus, iste dominatu.

Caesar habet glaudium sed materialem,
Hun eundem pontifex sed spiritualem.
Caesar ergo suscipit usum temporalem
Ab eo, qui possidet curam pastoralem.

Igitur si vera sunt ista quae promisi
Nichil habet penitus imperator, nisi
Ab eo, qui possidet claves paradisi,
At Petri vicarius: non est sua phisi.

El famoso pasaje del papa Gelasio sobre los dos poderes, tan a menudo citado, no es evidencia en sentido contrario. Se refiere a las dos autoridades que gobiernan el *mundus*, que un autor señala como el Estado y no dos sociedades separadas. Su sola datación es prueba suficiente de que refiere al imperio ya cristianizado, cuando tal separación ya no podía concebirse.

Juan de Salisbury, en su *Policraticus*, tiene en alta estima la función del sacerdote en el Estado, pero es un poder dentro, no fuera del Estado, el que lo gobierna, como el alma en el cuerpo.

---

[16] Iii. 559-60.

Un autor, Jordan de Osnabrück, equipara los tres poderes, el *sacerdotium*, el *imperium* y el *studium*, todos igualmente necesarios para la salud de la Iglesia. En principio, el *sacerdotium* se lo asigna a los romanos, el *imperium* a los germanos y el *studium* a los franceses, por ser los más perspicaces. Que una idea tal pueda al menos concebirse es evidencia de cuán separadas estaban las nociones medievales sobre el problema de aquellas que hoy son naturales para nosotros.[17]

Wycliff, en su *Speculum Militantis Ecclesiae*, declara que la Iglesia o el *commonwealth* consiste en tres partes —señores, clero y pueblo bajo—. La tesis del libro es que si la Iglesia dejara de estar investida, los nobles serían más ricos y tendrían menos motivos para oprimir a los pobres. De qué manera ese resultado siguió a la disolución de los monasterios es algo que no necesitamos especificar aquí. Lo cierto es que nunca se le ocurrió concebir a la Iglesia y al Estado como dos sociedades distintas compuestas por las mismas partes. Lo mismo sucede con Marsilio, pero su erastianismo es tan marcado que parece que su opinión no debe tenerse en cuenta. Es notable, sin embargo, que sostenga (al tiempo que lo desaprueba) que, en el uso corriente, la Iglesia significa el clero y no todo el pueblo cristiano. Al menos, sostiene, este es el uso más común.

Finalmente, señalemos la sorpresa del arzobispo Whitgift frente a la doctrina de las dos sociedades. Cartwright, el apologeta presbiteriano, estaba fuertemente influenciado por la idea de los dos reinos. Whitgift parece no poder creerlo cuando lo lee. Esto aparece *ad passim* en la respuesta de Whitgift a Cartwright.

No necesito decir que esta es también la opinión de Hooker. Y ese es el punto. ¿Cómo surgió esa postura? El erastianismo más bien genérico de muchos de los Reformadores es bien conocido. Y procede de esto mismo. La sociedad se concibe siendo fundamentalmente una y, al no haber clero, a sus ojos, hecho suficiente para remover los abusos, se debía recurrir al otro poder en la Iglesia, el gobierno secular. Cuando Lutero recurrió a los príncipes

---

[17] Cfr. Jordanus VON OSNABRÜCK, *Buch über das Römische Reich* (ed. Waitz, p. 71): “Debitus et necessarius ordo requirebat, ut sicut Romani tamquam seniores sacerdotio, sic Germani vel Franci tamquam juniores imperio, et ita Franci quae vel Gallici tamquam perspicatiores scientiarum studio doterentur, et ut fidem catholicam quam Romanorum constantia firmiter tenet, illam Germanorum magnanimitas imperialiter tenere precipiat, et eandem Gallicorum argutia et facundia ab omnibus esse tenendam firmissimis rationibus approbet et demonstret. Hiis siquidem tribus, scilicet sacerdotio imperio et studio, tamquam tribus virtutibus, videlicet vitali, naturali et animali, sancta ecclesia katholica spiritualiter, vivificatur, augmentatur et regitur. Hiis etiam tribus, tamquam fundamento pariete et tecto, eadem ecclesia quasi materialiter perficitur. Et notandum quod, sicut ecclesie materiali unum fundamentum et unum tectum sufficit, sed unus paries non sufficit, sic sacerdotio una sedes principalis, videlicet Roma et studio unus locus principalis, videlicet Parisiis sufficit; sed imperio quatuor loco principalía sancti Spiritus ordinatione novimus attributa, que sunt Aquisgrani, Arelatum, Mediolanum et urbis Roma”.

alemanes para llevar adelante el trabajo de la Reforma no quería decir que llamaba desde la Iglesia cristiana al Estado secular, sino solamente desde la autoridad clerical a la autoridad civil. Toda otra idea es absurda.

Mi tesis es que esta distinción de las dos sociedades es o bien muy primitiva —y la podemos datar de la época de las persecuciones— o bien muy moderna —datándola en el momento de las divisiones religiosas en Europa—. Creo que surgió de esta manera:

(1) El análisis de las formas políticas comenzado por santo Tomás con base en el pensamiento de Aristóteles estableció el hábito de pensar el problema de las sociedades políticas. El Gran Cisma y el movimiento conciliar llevó a las personas a discutir el carácter y la constitución de la Iglesia, considerada una comunidad y comparable a los Estados y los reinos.

(2) Esta tendencia continuó con el surgimiento de los Estados nacionales, con la decadencia del feudalismo y la pérdida de importancia del Sacro Imperio Romano. Sin embargo, después de Constanza, los concordatos no eran, en Francia y otros Estados, entre la Iglesia y el Estado, sino entre el papa y el rey, los obispos y los nobles, etcétera.

(3) Vino entonces la Reforma. En la medida en que fue política y estuvo en manos de los príncipes, no hubo diferencia, salvo en que desequilibró el balance de poder entre los administradores clericales y los laicos. Además, en el Imperio, en su totalidad, la unidad religiosa fue destruida y, después de la paz religiosa de Augsburgo, la Iglesia ya no pudo identificarse con el Imperio. Pero allí donde el príncipe o el pueblo no podían hacer que su religión fuera la suprema o universal dentro del Estado territorial tendía a crecer la concepción de dos sociedades diferenciadas. No está presente en el pensamiento de Calvino, pero el tipo de organización de los hugonotes fue muy importante e influyente. Era tan local, tan compacta, tan diferente que ayudó a hacer llegar la idea a todas las personas allí donde se encontrasen. No creo que Knox, más que los otros Reformadores, tuviera una idea muy clara de esa diferencia. Pero hacia el final del reinado de Isabel sí lo podemos encontrar en Cartwright y en todo el movimiento presbiteriano inglés. Andrew Melville lo desarrolló en Escocia, y Robert Browne, el fundador de los congregacionalistas independientes, se inspiró en esta idea en el panfleto *Reformation without Tarrying for Any.*

En Inglaterra, tanto el partido laudiano como el puritano eran medievalistas; creían en un Estado que era también una Iglesia, y eran esencialmente teocráticos. Sin embargo, la teoría de la distinción de las dos sociedades comenzaba a afirmarse. Es lo que aparece en el *Discourse on the Right of the Church in a Christian State* de Thorndike, mientras que Stillingfleet lo desarrolló de manera definitiva en su *Irenicum*, en el apéndice sobre excomuniones. Esto se debe tal vez a la aparición fulgurante del erastianismo durante

el *Parlamento largo.*[18] Lo que en gran medida desarrolló la idea contraria fue el cisma de los *non-jurors.*[19] Esto obligó a sus adherentes, y a muchos miembros de la *high Church*[20] que no lo eran, a considerar a la Iglesia como el cuerpo de los creyentes con derechos y poderes propios y sin conexión con el Estado. La unión con Escocia incrementó esta tendencia porque se presentó, entonces, a los ojos de la gente, la existencia de dos Iglesias establecidas. En ese contexto, Hoadly[21] no propone otra noción que la antigua y su idea de tolerancia era apenas un erastianismo inclusivo, muy similar a cierto tipo de propuestas actuales. Warburton[22], por su parte, desarrolla de manera explícita y en términos claros —en su *Alliance between Church and State*— la doctrina de dos organismos independientes que incluyen a los mismos individuos pero con objetivos diferentes y que ambos debían ser tratados como una persona corporativa. Su teoría aparece al final, no al principio del desarrollo que vengo describiendo, y no puedo dejar de sentir que hubiera sido incomprensible para hombres como Gerardo de York o santo Tomás de Canterbury. Debo también decir que los jesuitas, que debieron estudiar el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado en relación con la situación de una Europa dividida, estuvieron adelantados en el desarrollo de la noción de las dos sociedades. En la percepción de Gierke, fueron los primeros en desarrollar una clara teoría secular del Estado. Además, los realistas como Barclay en Francia, que eran incluso fuertemente católicos, para combatir la doctrina de Belarmino de la soberanía indirecta del papa, fueron llevados también a ser explícitos en que el Estado era una *societas perfecta*, no menos que la Iglesia, y en sostener que las dos sociedades eran, en un sentido, diferentes.

Pero podría preguntarse, ¿qué diferencia hay? Nadie niega que Enrique IV fue a Canossa[23], o que Bonifacio promulgó la *Unam Sanctam*, o que Federico Barbarroja sostuvo el estribo del papa, o que su nieto fue depuesto por un concilio. ¿Qué diferencia puede haber en que sostengamos que estos

---

[18] Nombre que recibe el Parlamento convocado por Carlos I en 1640 y que solo podía disolverse por acuerdo de sus miembros, lo que no ocurrió hasta 1660 (N. de los T.).

[19] El *Non-juring schism* fue una división en la Iglesia oficial de Inglaterra, Escocia e Irlanda tras la deposición y el exilio de Jacobo II y VII durante la Gloriosa Revolución de 1688. El clero debía jurar fidelidad al monarca reinante y algunos rechazaron hacerlo frente a Guillermo II y María II (N. de los T.).

[20] Dentro de la comunión anglicana, la *high Church* representa la tendencia más litúrgica y tradicionalista (N. de los T.).

[21] Benjamin Hoadly (1676-1761), obispo anglicano en diversas sedes que, al ser obispo de Bangor, se vio envuelto en una discusión de corte político en la que sostuvo una posición erastiana (N. de los T.).

[22] William Warburton (1698-1779), obispo anglicano, editor de Alexander Pope y de William Shakespeare (N. de los T.).

[23] Al menos yo no lo hago aunque sé que la duda ha sido sembrada incluso en referencia con este acontecimiento.

incidentes fueron el resultado de conflictos entre dos sociedades separadas, cada una de ellas un Estado, o entre dos cuerpos de administradores de una única sociedad? Si lo que hemos dicho está bien fundamentado, debemos ver estos conflictos como una guerra civil. ¿Esto significa algún tipo de adelanto? Si fuera un historiador científico utilizaría palabras grandilocuentes y desoladas sobre la verdad y diría que cuanto menos importa algo, más necesario es estudiarlo. Sin embargo, en vez de esto haré la humilde afirmación de que este tipo de ideas nos permite entender mucho mejor tanto a la historia como a nosotros mismos.

(1) Explica la aceptación del erastianismo en toda Europa en el siglo XVI. La campaña de los Reformadores fue *une campagne laïque*. No intentaban sacar el poder del interior de la sociedad cristiana, sino apenas sacárselo a sus administradores clericales. Todo poder coercitivo se mantendría en el príncipe pero, en teoría, era siempre el príncipe divino, "el más religioso". Mientras lo tuvieran de su lado, hombres tan diversos como Laud y Lutero consideraban que estaban a salvo. El siglo XVI fue testigo de una victoria indudable del poder secular sobre el eclesiástico. Pero no lo fue para el poder secular en tanto sociedad distinta de la Iglesia, fue la victoria de la autoridad temporal al interior de una sociedad que podemos llamar tanto Iglesia como Estado de acuerdo con el aspecto más prominente en cada momento. El propio Erasto declaró que él solo estaba discutiendo el caso de un Estado que toleraba una única religión *eamque veram*, una opinión que muestra cuán alejado estaba de la forma moderna del sistema del que deriva su nombre.

(2) Muchos problemas y controversias de los tiempos modernos se vuelven más inteligibles si adoptamos la visión que propongo. De a poco, pero muy de a poco, se desarrolló la idea de sociedades diferenciadas con derechos inherentes a cada una; así es como solo ahora la doctrina de la corporación se concreta. El *Kultur-kampf* se debió a la incapacidad de Bismarck para comprender que no habría corporaciones con poderes inherentes a ellas mismas dispuestas a aceptar el *sic volo, sic jubeo* del Estado. Como hemos visto, la misma idea estaba en el origen de los problemas en las *Free Church of Scotland Appeals*. No hace falta mucha ingenuidad para descubrirlo oculto en los pronunciamientos judiciales recientes sobre la *Ley de la hermana de la esposa fallecida* o sobre la controversia entre las Iglesias y las congregaciones no denominacionales en relación con la educación[24].

---

[24] "Hinsichtlich der Enstehung der Korporation geht das Corpus Juris durchweg von der Auffassung aus, dass aus der natürlichen oder gowollten Vereiningung von Individuen zwar das thatsächliche Substrat, niemals jedoch die rechtliche Existenz einer Verbandseinheit hervorzugehen vermag. Vielmehr stammt zunächst die publicistische Verbandswesenheit während der Staat selbst als die mit und über den Individuen gegebene Allegemeinheit keiner Zurückführung auf einen besonderen rechtlichen Begründungsakt bedarf, auf allen übrigen Stufen vom Staat. *Staatliche Verleihung gilt als die Quelle der publicistischen Existenz auch solcher Gemeinwesen*, welche vor ihrem Eintritt in das römische *jus publicum* als selbständige

(3) La unidad de la historia es una frase sin sentido y muchas veces debe soportar una carga demasiado pesada. Pero debemos señalar qué importante evidencia de esta teoría está implicada en la noción de República, única e indivisa, que ha llegado al mundo moderno a través del papado medieval, el imperio cristianizado, el imperio pagano al que había llegado desde la ciudad-Estado. Carlyle, en el primer capítulo de su historia de la teoría política en Occidente, mostró cómo las doctrinas de Rousseau, relativas a la igualdad fundamental del hombre y de la democracia moderna, pueden encontrarse de manera implícita en los juristas romanos, en Cicerón y como evidencia de la evolución entre la doctrina aristocrática de Aristóteles y las teorías universalistas de la gran república. Esta visión ha sido confrontada en nuestros días por el retorno de la aristocracia proclamado por Nietzsche y las doctrinas de la desigualdad fundamental de los hombres basada parcialmente en el sometimiento de los trópicos, parte en las doctrinas darwinianas de la selección natural y de la lucha por la supervivencia. La doctrina que he estado considerando, sin embargo, es aún más venerable que aquella de la igualdad humana. Porque se retrotrae más atrás, sin discontinuidades, hasta la omnicomprensiva y abarcadora supervisión de Esparta y Atenas. Es únicamente cuando la llevamos hasta su origen que vemos su inaplicabilidad en la vida compleja de un imperio moderno y mundial.

La teoría de la soberanía, sea proclamada por John Austin o por Justiniano, o agitada en medio del conflicto por el papa Inocencio o Thomas Hobbes, es nada más que una superstición venerable. Existe solo en un Estado pequeño y compacto aunque, por exceso de lenguaje y el uso de la máxima "todo aquello que el soberano permite, lo ordena", puede volverse lógicamente insostenible para cualquier condición de una civilización estable. De hecho, nuestra vida social se manifiesta como una serie de grupos, muchos de ellos con las cualidades de la ley pública y la mayoría mostrando claros signos de vida propia, inherente y no derivada de la concesión del Estado.

El Estado puede reconocer y garantizar (y reclamar marcas para hacerlo) la vida de esas sociedades —la familia, el club, el sindicato, el *college*, la Iglesia—, pero no es que crea esas vidas más de lo que crea la vida de los

Staaten bestanden haben; aus staatliche Verleihung flieesst die Korporationsqualität auch derjenigen Verbände, deren thatsächliches Dasein freier Vereinigung verdankt wird; auf staatliche Verleihung gründet sich die publicistische Verbandseinheit auch der christlichen Kirche, welche selbst ihren Bestand aus göttlicher Stiftung herleitet. Ueberall aber verfährt hierbei der Staat hinsichtlich des rechtlichen Elementes der engeren Verbandwesenheiten wahrhaft konstitutiv. *Alle körperschaftliche Existenz erscheint als das Werk frei schaffender Gesetzgebung*, durch welche der Staat, sei es in der Form des *lex specialis* für das einzelne Gebilde, oder sei es in der Form genereller Regeln für einen Komplex gleichartiger Verbände, seine eigne Gliederung setzt und ordnet. Darum bedarf es auch in keiner Weise einer Normirung Bestimmter Voranssetzungen für die Errichtung einer Korporation" (GIERKE, *op. cit.*, iii, 142-3).

individuos, aunque requiera que su nacimiento se inscriba en un acta. Es el problema del futuro, como ha mostrado A. L. Smith al final de su conferencia sobre Maitland, asegurar desde la teoría legal el adecuado reconocimiento de estos hechos y, en relación con la religión, el problema se manifiesta de manera aguda y sería el favor hecho, por un verdadero y múltiple sectarismo, a una verdadera filosofía, esto es, una filosofía política realista, si fuerza el reconocimiento de la verdad de que las sociedades más pequeñas viven su propia vida y ejercen una autoridad real sobre sus miembros. El conflicto actual por la libertad es la lucha para asegurar ese reconocimiento. Lo que he intentado indicar es que las causas de ese conflicto son complejas. La atmósfera en la que la ley ha vivido por más de un milenio (más allá de las influencias teutónicas y feudales) ha favorecido la doctrina que reconoce dos y solo dos entidades, por un lado, el individuo, y el Estado, por el otro. En esa atmósfera, la ley no solo escapa a la relación con los hechos vitales y genera conflictos como el del *Kultur-kampf* y cosas absurdas como las involucradas en el caso de la *Free Church of Scotland*, sino que la filosofía política, que siempre y de manera amplia depende de la ley, oscila entre un individualismo poco real y un ideal socialista salvajemente imposible. Los hechos vitales son hostiles a ambos, pero la herida —tanto práctica como teórica— siempre se da al ignorar los hechos, sobre todo aquellos tan importantes como la compleja vida de los grupos, que es, para la mayoría de nosotros, algo más que el Estado. Lo que he intentado señalar es que este error no es moderno, que no surgió en el Renacimiento —aunque bien pudo haberse acentuado entonces— sino que es parte de la *damnosa hereditas* del derecho civil del Imperio romano, de la cual Stubbs dijo una vez que allí donde fue dominante, destruyó toda idea de libertad civil y religiosa.[25]

[25] No digo que he probado la opinión aquí presentada; menos aún haber mostrado toda la evidencia. No estoy convencido de ninguna categoría clara y distinta en este tema. Pero requeriré que el alumno estudie las controversias eclesiástico políticas a lo largo de todo el curso, desde los *Libelli de lite* hasta el diario contemporáneo o el político de barricada y que se pregunte si lo interpretación que aquí presentamos no encaja mejor con las palabras y formas de pensamiento de los pensadores, cualquiera fuera su campo, que aquellas que aquí he combatido.

APÉNDICE II

Tres historiadores de Cambridge: Creighton, Maitland y Acton
Su significado en relación con el problema

Fue la suerte del escritor haber entablado relaciones personales con tres de las más grandes mentes que se ocuparon de asuntos históricos durante el siglo XIX. Ahora que el más joven de ellos ha muerto sería interesante para mis lectores si hiciera un intento de comparar a los tres hombres, tan originales y diferentes, quienes han hecho tanto por la causa de la investigación histórica y por el más valioso hábito del pensamiento histórico en este país. No se hará un intento de abordar toda su obra, ya que estaría más allá de los alcances del escritor y sería ciertamente una impertinencia. Probablemente, por cierto, el tiempo para realizar tal enfoque no ha llegado aún. Muchas de las teorías de Maitland en particular son hipotéticas y solo el tiempo podrá mostrar si los estudiosos aceptarán sus conjeturas de manera general; aunque, por supuesto, una gran parte de su obra se ha vuelto parte de nuestra herencia común. Pero mientras que el recuerdo personal de estos grandes hombres sigue estando fresco, es posible agrupar ciertos detalles característicos que servirán para ponerlos de relieve y exhibir sus relaciones entre sí y ciertos modos en los cuales los tres han influido e influirán en el futuro de la concepción general de la Iglesia y su lugar en la sociedad. Tal vez su unidad es más aparente en este aspecto que en ningún otro, excepto que los tres nacieron estudiosos, con el entusiasmo del conocimiento ardiendo en ellos. Sin embargo, no estuvo el conocimiento (incluso en el caso de Maitland) enteramente separado de la vida, divorciado de todos los asuntos prácticos, pues los tres fueron más que *scholars* y siempre fueron irritantes para los pedantes.

A primera vista, las diferencias entre los tres hombres son mucho más llamativas que las similitudes. Creighton, incomparablemente el más grande de los tres, fue un clérigo rural, un *don*, un eclesiástico y, finalmente, uno de los más exitosos obispos de los tiempos modernos. Maitland, aunque fue profesor, nunca fue un *don* en sentido antiguo, de profesión fue abogado y, en

sus opiniones, un agnóstico con una fuerte tendencia anticlerical. Acton era mitad alemán, periodista, cortesano, noble terrateniente y, sobre todas las cosas, católico romano con intenso miedo del ultramontanismo. Si Creighton fue una figura más grande, Maitland fue igualmente el mayor historiador y Acton, por juicio general, el más extensamente erudito. De nuevo, aunque los tres fueron profesores de Cambridge, uno de ellos fue educado en Oxford y conservó toda su vida las marcas de su comportamiento oxoniense, aunque mandó a sus hijos a Cambridge; Maitland fue enfáticamente de Cambridge en sentimiento y punto de vista y se regocijaba al llamarse a sí mismo un discípulo de Sidgwick, tal vez la mente más característica de Cambridge en el siglo XIX, si exceptuamos a su cuñado, el Sr. Arthur Balfour, mientras el estudio universitario de Acton se llevó a cabo en Múnich con Döllinger y se desarrolló en un grado en que el desprendimiento crítico de todos los grupos y partidos minimizó su influencia. Sin embargo, los tres eran muy parecidos, no meramente en su ideal intelectual, su desprecio por la emoción separada del principio y su pasión por la justicia, sino en su fuerte creencia en la libertad y su percepción del vacío de mucho de lo que invoca este término hoy en día. Es esta fe en la libertad lo que los caracteriza a todos en diferentes formas y llevó a cada uno a hacer contribuciones para la solución de uno de los problemas cardinales de nuestros días: la relación entre el omnicompetente Estado moderno y los derechos de las sociedades más pequeñas a existir y a gobernarse a sí mismas dentro de este. Los tres, aunque dos de ellos sin desearlo particularmente, han contribuido y contribuirán más en el futuro a una verdadera concepción del lugar de nuestra Iglesia en relación con la cristiandad en sentido amplio y también en una relación con la democracia moderna. En cada caso, este resultado fue asistido por el estudio especial del *scholar* y cada caso provee, por lo tanto, evidencia del valor de la acción práctica, de la especulación e investigación aparentemente más alejada e incluso anticuaria.

I. Mandell Creighton

Tomémoslos en el orden de precedencia y tratemos de considerar sus distinciones especiales como maestros y pensadores. De la multifacética actividad de Mandell Creighton sería imposible hablar dentro de los límites de un artículo corto. Tampoco es necesario. Su entera personalidad se nos revela no solamente en sus libros sino en las cartas incomparables que la Sra. Creighton ha publicado, en la que es una de las mejores seis biografías en esta lengua. Pero debemos destacar uno o dos puntos sobre su docencia. Como conferencista y más aún como tutor privado, el sello principal de su docencia fue el estímulo constante que le dio al pensamiento y la actividad. Lo que nos llamó más la atención fue el largo alcance de sus intereses, su sentido de la importancia absoluta del conocimiento y, como una vez le escuché decir, la "estremecedora levedad" con la que los miembros de las así llamadas clases

educadas emiten opiniones sobre cualquier tema concebible. Sería más acertado decir que trató de hacer que los hombres se disciplinaran a sí mismos que dedicarse él mismo a disciplinarlos. En religión, política, aprendizaje, por igual, siempre respetó y creyó en el individuo. Su gran objetivo, ciertamente, fue hacer que el individuo creyera en sí mismo, no, por supuesto, en el sentido de ser arrogante o centrado en sí mismo. Nadie podía ser más severo frente a algo similar. Pero trató de hacer que sus alumnos vieran que había tareas que eran dignas de ser encaradas; que no debían tener miedo de ellas y que debían ser los creadores de sus propias vidas. Una de las primeras lecciones que aprendimos de él fue lo absurdo de adorar a "los ídolos de la plaza o del mercado" y la inequidad de satisfacernos con las hipocresías plausibles y las falacias convencionales. Nadie expuso más incansablemente el sentimentalismo superficial, que a menudo se confunde con la cultura. En el sentido más estricto, Creighton no fue un gran predicador; sin embargo, muchos estudiantes de grado han aprendido a través de él que la cultura significa algo diferente del eslogan de una tertulia literaria y artística, que las riquezas intelectuales necesitan tanto trabajo para ganarse como las materiales y que, como una vez dijo en un sermón, "una cierta consciencia de sí mismo (como alguien) que sirve a la cultura" no es el ideal suficiente de la vida universitaria.

De los tres hombres, Creighton fue indudablemente el maestro más grande de la juventud e hizo mucho por salvar del diletantismo a los jóvenes "literatos" interesados que abundan en las universidades. El hecho es que de entre los males sobre los que uno tanto escucha, esa dejadez es un peligro mayor que el mero atletismo. Después de todo, los certámenes atléticos son, en sí mismos, buenos e incluso aquellos que se dedican a ellos se salvan por esto de peores cosas. Pero jugar meramente con intereses intelectuales, que es la perdición del estudiante inteligente de grado, es un mal casi absoluto y, sin embargo, parece ser un mal menos reconocido por aquellos que deberían detenerlo. Esto probablemente estaba en el fondo del método de dar clases, que era un poco disperso pero eminentemente sugestivo. Él no daba clases como Acton y Maitland, que eran composiciones acabadas y que podían ser publicadas tal como estaban. Más bien, sus clases eran monólogos interesantes en los cuales se referían constantemente las ideas nuevas y los libros recientes.

Era por su interés en las ideas y la extraordinaria fertilidad de su entendimiento que superaba a los otros dos hombres. No había tema al que no le diera un nuevo enfoque, ningún asunto en el que no pareciera ver más profundamente que alguien más, ningún material que no iluminara, incluso aunque no tuviera nuevos hechos para comentar.

El valor impresionante del último volumen de su gran obra sobre el papado nunca ha sido adecuadamente reconocido. Entre la miríada de libros que tratan sobre el estallido luterano dudamos de que haya alguno que se haya

acercado al de Creighton en el modo en que encara el movimiento. Puesto que no presenta a Lutero como héroe ni como sinvergüenza, ni siquiera como un gran genio religioso, sino como un problema que le preocupaba a él y a los hombres de Estado, pero para ellos, por supuesto, era una de las muchas causas de perplejidad inherente a *la haute politique*. Esta es la distinción real del libro, que nos retrotrae al mundo de la diplomacia y las maniobras eclesiásticas en las cuales Lutero era simplemente uno más de las muchas molestias de la vida activa del político. Incluso cuando se narran los otros sucesos en detalle, la mayoría de los historiadores parecen incapaces de evitar que el movimiento de la Reforma se muestre amenazante tan ampliamente en sus perspectivas como lo hace a la luz de su importancia global histórica. La diferencia es en el tono más que en la afirmación, aunque es muy real y nadie más reproduce la atmósfera de intriga europea y la conducción política papal con la realidad y el aplomo de Creighton. De un modo que es casi único, nos ayuda a revivir los pensamientos de la Corte papal y de los cancilleres imperiales.

Desde el punto de vista de este artículo, sin embargo, hay otro tema sobre el cual quiero insistir: la concepción de Creighton sobre la Iglesia de Inglaterra. Su investigación más profunda se centra en un período escasamente conocido por los ingleses, pero más digno de estudio que muchas de las épocas más pintorescas de la historia de la Iglesia —el período del movimiento conciliar—; hablando en términos generales, 1378-1450. El interés en este período no reside en el éxito práctico del movimiento, que fue pequeño o casi inexistente, sino en las ideas que lo animaron. En líneas generales, puede decirse que esas ideas y solamente esas ideas son la *raison d'être* de la Iglesia de Inglaterra contra el ultramontanismo, de un lado, y contra el sectarismo individualista protestante, del otro. La reivindicación de Roma de que no somos más que una secta entre muchas otras estaría justificada si el movimiento conciliar estuviera basado en una idea fundamentalmente falsa. A grandes rasgos, los ideales de Gerson y sus congéneres eran los de una comunión episcopal reformada con un nacionalismo reconocido en la Iglesia como una cosa real, con una constitución que limitara los peligros de una burocracia centralizada (el gran mal de Roma, más aún que el mero gobierno monárquico); en una palabra, con un federalismo en la Iglesia que preservara la unidad del todo al tiempo que asegurara la independencia de las partes. El fracaso de este plan es uno de los hechos más trágicos de la historia del mundo y fue una causa directa de la Reforma, así como el despotismo de Luis XIV fue el origen real de la Revolución. Ahora, la tarea de Creighton en sus últimos años fue aplicar esta verdad a los problemas modernos. Allí surgió en la Iglesia un pequeño partido, no académico en su mayoría, pero intensamente entusiasta, cuyos ideales eran sencillamente los de la cristiandad latina y cuya concepción de la Iglesia era, en última instancia, ultramontana.

Creighton vio antes que la mayoría de las personas que la cuestión real en discusión no era si la Iglesia de Inglaterra había hecho esto o aquello en el pasado, ni siquiera si había tenido el derecho de hacer esto o aquello, sino si existía al fin y al cabo una Iglesia de Inglaterra.

La teoría que algunos llaman católica (la que manifiesta que la Iglesia es externamente un Estado unitario y omnicompetente), si se la lleva hasta un extremo lógico, termina en la tiranía del poder central y la completa absorción de todas las unidades más pequeñas. Su consecuencia lógica es la teoría ultramontana de la jurisdicción episcopal que la vuelve mera y exclusivamente una delegación de papado y que el gobierno debería ser monárquico; un despotismo democrático sería igual de malo. El punto crítico es si las Iglesias nacionales tienen una existencia real. ¿Son tanto la expresión de la voluntad de Dios como las personas individuales? ¿Tienen una misión distintiva y peculiar que cumplir sin estar separadas sino en unión con el cuerpo general? Creighton sostenía fuertemente que habían heredado los derechos, los poderes y una vida propia; y con igual fuerza señalaba que la Iglesia de Inglaterra, al establecer sus reglas, estaba guiada por "una apelación al conocimiento sólido". Ahora, este fue el sello eminente del movimiento conciliar que representó el punto culminante de la influencia de la universidad en la Edad Media. Pienso que no puede negarse que la defensa de Creighton de los derechos del nacionalismo dentro de la Iglesia y su igual rechazo del mero individualismo fueron, si bien no el resultado directo de sus investigaciones históricas, en cualquier caso habían aumentado en profundidad y peso en la defensa por su particular conocimiento de este movimiento parcialmente olvidado.

Aquí, sin embargo, como en cualquier otro lado, su respeto por la libertad lo preservó de los errores. Convencido de la verdad de sus principios fundamentales, influenciado fuertemente tal como no lo fue por ningún otro pensador desde Hooker por la genialidad de la Iglesia de Inglaterra, despreciando la frivolidad y la ignorancia que la latinización de la Iglesia estaba llevando adelante y profundamente opuesto a la concepción legalista de la religión en general y de la cristiandad "canonística" en particular, solo la fuerte mano de Creighton evitó un estallido del espíritu persecutorio que habría derrotado de manera completa a su objeto y que habría dejado a la Iglesia esquilada de algunos de sus mejores elementos. Sentía que los mismos argumentos que justificaban la libertad religiosa a pesar de todos los peligros de credos en competencia y de la emergencia prominente y articulada de cualquier forma de incredulidad, también justificaría el intento de dejar que las tendencias peligrosas se resolvieran, más que por la represión, por la combustión lenta del mal. Tenía una opinión muy elevada de la autoridad episcopal, pero él no estaba preparado a apoyarla por la coerción si los hombres (cometiendo, como lo consideraba, un pecado) se negaban a obedecer a esa autoridad. Su sello como maestro, como historiador y como obispo fue precisamente este, que

nadie había tenido un sentido más fuerte del valor del gobierno organizado y de la necesidad por igual de la autoridad en la Iglesia y el Estado, combinada con un respeto por la creencia en la libertad que era la esencia del hombre. Esto, más que nada, lo volvía un representante de lo mejor de la Iglesia de Inglaterra y del carácter inglés. Todos esto mientras mantenía una facultad del pensamiento detallado y un espíritu crítico que hacía que las personas ignorantes se quejaran de que era impertinente y censurador. Era meramente "privilegio de un inglés de refunfuñar" ejercido por un intelecto altamente ejercitado en un observador inteligente y siempre alerta. Aunque Creighton veía y lamentaba los defectos de sus coterráneos, como cuando dijo que "los ingleses sobre todos los hombres se niegan a considerar todos los detalles posibles de las cosas" y "la mayoría de los ingleses no tienen ninguna opinión sino una obstinación hereditaria", le debía mucho de sus poderes a la simpatía universal con ellos y a ser él mismo empáticamente un inglés, no como Matthew Arnold, un mero profeta de guantes de seda.[1]

II. Frederick William Maitland

Un hombre muy diferente a Creighton fue Maitland, excepto en su multifacética actividad. No fue un mero recluso interesado en nada más que los huesos secos de la historia legal, sino uno de los más destacados hombres de la vida académica. Miembro durante unos años del Consejo de Estado, Maitland no era el tipo de hombre que podía ser miembro de un cuerpo sin tener influencia sobre él. No tuvo conexión alguna con Downing hasta los días de su profesorado, pero se interesó apasionadamente en los asuntos de su *college*, incluso hasta la suerte de su bote. Cómodo como nadie excepto Stubbs y tal vez el Sr. Round en los registros "diplomáticos" o de otro tipo de la temprana vida inglesa, fue un admirador de Ibsen, Meredith, de Anatole France y un admirable conversador después de la cena. Como historiador fue un eminente "abridor de caminos" y ha hecho más que nadie por revolucionar nuestras ideas sobre los orígenes ingleses, con la excepción de Stubbs y Liebermann. Sus intereses eran precisamente opuestos a los de Creighton. A este último le atraía fuertemente el lado personal de la historia y, aunque en ninguno hay rastros de lo pintoresco o dramático, es evidente que el análisis del carácter asume un rol protagónico en el método de Creighton, mientras que es el desarrollo de las instituciones lo que normalmente le interesa a Maitland. Este último se interesa por la estructura de la vida civilizada, su armazón jurídica y base económica; el primero, por los hombres que trabajan en esta estructura, los que se valen de las instituciones, los diplomáticos y los hom-

[1] La expresión en inglés es *kid-gloved Jeremiah*, que hace alusión al tratamiento que Matthew Arnold había recibido en la prensa, en especial en el *Daily Telegraph*, al defender a la cultura literaria frente a una Inglaterra centrada en la industria y el comercio (nota de los traductores).

bres de Estado. No es que Maitland sea árido y que Creighton sea siempre vivaz. Ambos son iguales en haber ampliado los horizontes de todo inglés culto. El interés de Creighton era principalmente europeo e incluso italiano; su libro es de manera incidental una mejor historia del Renacimiento que la volubilidad pretenciosa de Symonds. Es sobre el teatro del estadismo europeo en el período de la transición del sueño de la unidad medieval a la realidad del nacionalismo moderno sobre lo que le gustaba a Creighton arrojar su mirada y elevar a sus lectores sobre la visión insular de la historia que es característica de muchos ingleses.

Maitland poseía un sentimiento similar, a pesar de que, de hecho, su obra se ocupa exclusivamente del origen de la vida legal y constitucional inglesa. Lo oí criticar un plan de enseñanza de historia porque era "demasiado inglés". Deseaba que los jóvenes se formaran para ver la historia desde un punto de vista, no de su propia nación, lo que comparativamente es fácil de lograr, sino a partir de lo mejor de la ciencia alemana y tal vez más de Francia. Aunque los estudios de Maitland estaban dirigidos de manera enfática a encontrar "por lento grado los pensamientos de nuestros antepasados" a "pensar una vez más sus pensamientos comunes acerca de las cosas comunes", sabía muy bien que esto no podría lograrse sin un esfuerzo por relacionar el desarrollo de este país con el de otros en Europa occidental, insistiendo no solamente en las diferencias que son superficiales, sino en las similitudes que, al menos hasta el siglo XIV, son esenciales y profundas. Creighton, Maitland y Acton trabajaban de hecho sobre un problema, el desarrollo de la mente occidental moderna y su relación con las fuentes de donde había provenido. Solo que Creighton encaró el problema desde el punto de vista del estadista-eclesiástico; Maitland, desde el de un abogado formado y Acton, desde un filósofo político y ético. Todos coincidían en que su método era eminentemente el de pensadores con inclinaciones históricas, pero todos se diferenciaban en puntos de vista, opinión y, hasta cierto punto, en el material que cada uno hizo suyo. Maitland, para volver a él, más que nadie es responsable de la aniquilación de lo que puede llamarse la visión de la historia del abogado, que data del siglo XIII en adelante y ve al reinado de Enrique II igual al de Enrique I en el crepúsculo legal. Incluso antes de Maitland había florecido la idea en unas pocas mentes legales de que había grandes hombres antes de Stephen Langton y que una teoría de la ley del país y de las Cortes que fuera más atrás de Eduardo I no parecía ser adecuada (excepto, por supuesto, por la práctica de las Cortes). Así como se necesitó a Freeman, con todos sus errores, para inducir al lector histórico habitual a creer que algo realmente había pasado antes de 1066, del mismo modo se necesitó a Maitland, con todo su genio histórico, para romper la incluso más intolerable tiranía de los juristas insulares y limitar el imperio de Coke. Hay pocos pasajes más esclarecedores, no solo para el estudiante inglés, sino para todos aquellos interesados en el crecimiento de las instituciones medievales sobre las bases del Imperio roma-

no, que las pocas páginas introductorias sobre la naturaleza del feudalismo en la *History of English Law* (vol. I, pp. 66-73). El escritor, que escuchó esto o la mayoría de esto, presentado como una clase en aquel pequeño cuarto de Downing, en una oscura tarde de otoño, frente a una audiencia más pequeña, no puede olvidar la impresión que provocó.

Esto me lleva a un punto sobre Maitland que de otro modo puede dejarse de lado, su característica como disertante. Si la principal impresión de Creighton era la de la versatilidad intelectual y la agudeza mental del deber de considerar en detalle las cosas, la principal impresión de Maitland era la de la importancia fundamental acerca de lo que él estaba hablando. Su estilo era y es el de ningún otro, plagado de extraordinarios arcaísmos bíblicos y de otro tipo, intensamente personal, vívido y sorprendente, lleno de alusiones, destellante de humor y sugiriendo incluso más de lo que se afirmaba, precisamente lo opuesto a la narrativa fáctica y despojada de Creighton como historiador. Era un estilo como el retrato de *La Mona Lisa*, al que todos los pensamientos y las experiencias del mundo parecían haber moldeado, y que tenía, tanto en forma oral como escrita, una calidad extraordinaria, casi única entre los historiadores, esa de reproducir la atmósfera del tiempo que se estaba discutiendo. No era descriptivo o pintoresco en un sentido común. No había dureza ni brillantez, mucho menos el sentido partisano de Macaulay en la mente de Maitland. Pero así como dejaba a su auditorio con la impresión de que había una sola razón por la que se ameritaba vivir —el estudio de la ley del siglo XII— cuando disertaba con su voz vibrante y tonos nerviosos, así su escritura sirve para ponernos delante la atmósfera de los hombres de los que habla con una realidad bastante diferente a la del historiador narrativo y a la del escritor de memorias. Tal vez esto se expresó de mejor manera una vez en la frase del Sr. Andrew Lang: encendía destellos eléctricos en su tema.

Maitland, de hecho, es al historiador común lo que el Sr. Sargent es a un pintor común de retratos. El talento para la vida es tal vez el mejor nombre para la característica que los vuelve a los dos tan diferentes a todos los otros hombres, lo que define su calidad y limita al mismo tiempo que expande sus poderes. Stubbs es un gran historiador, pero nos habla de un perro que permanece muerto; Froude es un gran dramaturgo, pero nos gratifica con la tragedia de la personalidad. Macaulay pinta cuadros. Maitland nos muestra la vida y no meramente la vida de estadistas, sino la de seres humanos. Otros hombres saben y aprendemos de ellos. Maitland vio y aprendemos de él; solo que lo que ve no es vestimenta, edificios y los accesorios de la vida, sino el mundo interno del pensamiento y el sentimiento, "los pensamientos comunes de nuestros padres acerca de cosas comunes". Esto es a lo que me refiero al asociarlo con Sargent, con sus cuadros que describen el genio del mundo afiebrado a la espera de un nuevo Maitland que interprete una época todavía por venir.

Aunque Maitland era, tal como nadie lo ignora, no meramente un no cristiano, sino un anticlerical, sin embargo pocos hombres han hecho más para dilucidar la historia de la Iglesia. Si no podemos decir de él, como Newman dijo de Gibbon, que es nuestro historiador eclesiástico más grande, sobre muchas cuestiones importantes de manera permanente, como los objetivos de Enrique II en relación con los funcionarios criminales y la naturaleza de la jurisprudencia eclesiástica inglesa en la Edad Media, ha hecho más que nadie por esclarecer los pensamientos de los hombres. Pocos pueden repetir la aserción, apreciada por el *tractarianismo* de un tipo obsoleto, de que la Iglesia inglesa solamente aceptó el sistema canónico "por cortesía" y ejerció poderes no reivindicados en Francia ni en Aragón. Tampoco deben olvidarse los ancestros de Maitland. Una rápida mirada a los escritos de su abuelo —*The Dark Ages*, por ejemplo— mostrará al observador inteligente la verdadera fuente de mucha de sus actitudes, e incluso de su método. S. R. Maitland tenía un don de imaginación histórica que, incluso junto al genio de su nieto, no debe ser de ningún modo despreciado y nunca ignorado en una apreciación suya. La principal contribución de Maitland a la Iglesia fue, sin embargo, en la opinión de este escritor, no alguno de sus estudios especiales, sino que se encuentra en el prefacio a Gierke que le sumó a su traducción. Una vez me dijo que ese libro, el *Deutsche Genossenschaftsrecht*, era el mejor libro que había leído. Y es posiblemente a través de la influencia de Gierke, más que de ningún otro, que Maitland haya llegado a demoler —no se puede utilizar un término más débil— la antigua concepción de la posición de los organismos corporativos en el Estado. Esa concepción hace de todos los clubes, asociaciones, comunidades religiosas, políticas o económicas, las meras criaturas del omnicompetente Estado moderno (que hereda sus derechos de la Roma imperial) sin derecho a existir, excepto por concesión, expresa o implícita, y sin poderes de acción más allá de los que el Estado delega en ellas. Esta teoría (que, si no depende, al menos está conectada con la doctrina canonística de Inocencio IV de que la corporación es una *persona ficta*) ha buscado ser demolida por la obra de la escuela alemana de los "realistas". Gierke y los hombres como él, al mirar hacia atrás, hacia los orígenes romanos y teutónicos y hacia los hechos del mundo hoy en día, han visto el caos absurdo en el cual esta teoría nos depositaría y su falsedad completa frente a la vida tal como es vivida, puesto que hace que el mundo consista en una masa de individuos existentes por sí mismos, por un lado, y un Estado absoluto, por otro lado; mientras que es perfectamente claro para cualquiera que ve verdaderamente el mundo, que el mundo real está compuesto de varias comunidades, extensas y pequeñas, y que esa comunidad es algo más que la suma de las personas que la componen —en otras palabras, tiene una personalidad real, no una ficticia—. Esto es, en esencia, lo que es verdad en el nacionalismo moderno y en las reivindicaciones de los derechos de las iglesias y los sindicatos. Fue la fundamentación (probablemente inconsciente) de la

decisión en el caso "Taff Vale" y también de la ley que (prácticamente) revocó la decisión y volvió a la noción medieval de las inmunidades para los organismos corporativos (*corporate bodies*). El fracaso de reconocer la verdad de la personalidad más allá de la del Estado estaba en el fondo de la decisión de la Cámara de los Lores en el gran caso de la *free church* de Escocia, tal como lo puede ver cualquiera que haya leído el esfuerzo ingenioso pero infructuoso del Sr. Haldane de inducir a la Corte a aplicar a la *United Free Church* los cánones habituales de la identidad personal. En lugar de esto, dijeron que estaban considerando al cuerpo meramente como un *trust* pensando que con esto escaparían a toda discusión teológica y yendo en consecuencia cada vez más lejos hasta llegar al barro.

La mención a este último caso ilustra el punto que quiero destacar, es decir, la importancia de esta visión de la naturaleza de la comunidad para las reivindicaciones de la Iglesia. Es inútil para una Iglesia moderna afirmar reivindicaciones meramente por derecho divino contra el Estado; es imposible que este reivindique una libertad absoluta de hacer lo que le plazca, puesto que el Estado no existe para fundar, tal como en la antigua teoría, sino para controlar y limitar dentro de los límites de la justicia las actividades de todas las asociaciones menores, cualesquiera que estas sean. El punto en discusión no es si las Iglesias pueden hacer cualquier cosa que eligen, sino si la ley humana debe verlas como si poseyeran poderes intrínsecos, derechos y voluntades propias, en una palabra, una personalidad. Si la tienen, su actividad debe limitarse en la medida que interfiere con otras; así, pues, no estarían autorizadas a perseguir y no deberían estarlo. Pero tendrán ciertos derechos, como los de reunirse, los de excomunión, el desarrollo doctrinal y otros que son intrínsecos y no producto de una concesión. Creo que incluso el conflicto por la educación es en el fondo un conflicto entre los que reconocen este derecho y los que no lo hacen. Y puesto que creo que es verdad acerca del hombre en sociedad, al margen de los intereses religiosos, pienso que es seguro que en el largo plazo venceremos en este conflicto. Si lo hacemos, le deberemos más de lo que mucha gente está dispuesta a reconocerles a los hombres que, guiados por el puro espíritu de la investigación desinteresada y movidos por la pasión intelectual por la verdad, inspirados no meramente en las mentes históricas sino en las mentes legales por la verdadera —opuesta a la falsa— teoría del lugar que las sociedades formadas con fines especiales deben ocupar en el gran Estado omnicomprensivo. La verdad es que ambos, el Estado y el individuo, tal como son encarados, no son hechos sino ficciones. No hay superstición más peligrosa que la del atomismo político que le niega todo poder a las sociedades como tales, pero le adscribe una competencia ilimitada sobre el cuerpo, el alma y el espíritu a la imponente unidad del Estado. Es ciertamente "el gran Leviatán" hecho de pequeños hombres, como en el frontispicio de Hobbes, pero no podemos ver razón alguna para adorar la imagen dorada que Maquiavelo ha establecido. Esa adoración termina en

la Iglesia con el ultramontanismo y en el Estado con el absolutismo. Hemos visto cómo la teoría del nacionalismo de Creighton introduce el verdadero elemento federal en la noción de la Iglesia. Ahora vemos cómo el "realismo" de Maitland, su doctrina de los poderes intrínsecos de las corporaciones, limita la igualmente peligrosa actividad del Estado. Un trabajo complementa al otro. Uno es la justificación del anglicanismo en la teoría eclesiástica, el otro conformará la verdadera defensa de los cuerpos religiosos contra la interferencia gubernamental.

III. Lord Acton

El tercero de los tres profesores de Cambridge que estamos describiendo no fue el más grande, sino el más misterioso, y su vida, la más melancólica. A pesar de todos los intentos por explicar su carrera, para la mayoría permanece envuelto en un enigma. A pesar de sus honores académicos, su fama europea, su condición de noble, su vida fue, en conjunto, un fracaso. Mientras que Creighton fue un éxito desde todo punto de vista, sin nunca haber sido vulgarizado o endurecido por el éxito, mientras Maitland logró lo que podría haber esperado razonablemente y fue honrado y querido en vida en un modo más habitual para el charlatán que para el verdadero genio, Acton fue eminentemente "un heredero de renombre incumplido", sin haber producido una obra que sus admiradores pudieran indicar y fracasando en el gran proyecto práctico de su vida, la introducción del verdadero liberalismo a la Iglesia romana y la eliminación (o, al menos, el retroceso) de las fuerzas, siempre tan poderosas en cualquier religión que permita la tiranía. Ninguno de los tres llegó a viejo, aunque Acton fue el más grande por diez años. Mientras los otros hicieron más que lo que hacen muchos hombres en el doble de tiempo y, en la literatura o en la vida, podían señalar un serie de logros, Acton podía mostrar poco más que unas pocas empresas periodísticas que siempre terminaban en fracaso debido a la hostilidad de la jerarquía romana; entusiasmo político (la creencia en la nacionalidad irlandesa o bóer) que su última y más acabada expresión estaba destinado a la derrota; una actividad religiosa y moral que se batió en vano contra los recursos inagotables de la hipocresía ultramontana y los muros graníticos de la intolerancia jesuítica. Estos son los hechos tal como se presentan al resto. Incluso aquellos que aprecian más su recuerdo deben conceder con pena a sus numerosos detractores que Acton no produjo una sola obra que pueda llamarse trascendental, que no fue exitoso en política, que no tenía aptitud para el compromiso, que es la esencia de nuestra vida pública, y nunca "dominó la escena". No es poco significativo para los hábitos ingleses que el único lugar en el gobierno para un hombre

profundo en los consejos del jefe del partido y sabiendo más que casi todo el gabinete junto haya sido aquel de *lord in waiting*.[2]

Sin embargo, como se verá cuando más de sus textos sean dados al mundo, su producción literaria era más extensa que lo que las personas sabían; mientras es posible que la historia del extraño siglo que hemos vivido se comprenda —tal vez nunca lo será—, el nombre de Acton podrá estar más alto, como el de quien realmente contribuyó para el futuro, que el de muchos constructores del imperio, como Cecil Rhodes o muchos eclesiásticos de la maquinaria, como Manning.[3] Manning, recordémoslo, fue esencialmente un *boss* político, no tiene derecho alguno a la conmemoración intelectual de su país más que el de un manipulador astuto de las habilidades de los hombres, el organizador de la victoria de una causa partidaria.[4] Como la expresión de este tipo en su máxima exposición, Manning siempre será digno de recuerdo, pero esa celosía de Newman, que fue el principal motivo del tratamiento del gran cardenal, fue solamente indefendible porque fue tan superflua. En los días que vendrán, las personas no compararán a los dos hombres para desventaja de Manning, sino que hablarán y escribirán de Newman y pensarán tanto de Manning (y tan poco) como uno de los Jay Goulds o Schnadhorsts de la vida a cuya clase pertenece.[5] Algunos lo pondrán más arriba, otros más abajo en esa misma clase. Para algunos será meramente un nombre, como el cardenal Ricci, un nombre en un diccionario biográfico. Pero nunca será comparado en el futuro con Newman, porque solo se pueden comparar cosas que son de la misma clase —no se puede comparar un arcoíris con un arma de juguete—. Es el mismo caso con Acton. Manning lo despreciaba como el magnate exitoso de un *trust* despreciaba a un artista satisfecho con su pequeño ingreso, o un rival que se permitía a sí mismo ser obstaculizado por algún escrúpulo sobre la honestidad. Sin embargo, es posible que en los días venideros se pueda descubrir que, en el verdadero significado de la palabra éxito —influencia en la vida humana para lo más noble—, Acton fue muy superior a Manning, así como un trabajador honesto lo es frente a un estafador de cartas. Nadie sabe mejor que Acton que él no se valió de tal modo del conocimiento que los hombres esperaban de él. ¿Fue lo que paralizó su actividad? Las personas a

[2] El *lord in waiting* es una persona elegida entre las familias nobles inglesas para asistir al soberano. Aquí parece haber un juego de palabras con la característica de la carrera de lord Acton (N. de los T.).

[3] Aquí Figgis parece aludir a la publicación póstuma de algunas obras de lord Acton de las que fue uno de los editores (N. de los T.).

[4] En el original, *boss* Croker. Figgis pone el ejemplo de Richard Welstead Crocker (1843-1922), célebre *boss* político de Tammany Hall en Nueva York (N. de los T.).

[5] Jason Gould (1836-1892) fue un poderoso magnate norteamericano de los ferrocarriles y Francis Schnadhorst fue un poderoso empresario textil y miembro del partido liberal entre 1840 y 1900. Ambos aparecen citados despectivamente como ejemplo de éxito económico y político (N. de los T.).

menudo dicen que fue el mero peso de la carga de su conocimiento, o el amor de la acumulación que creció sobre él, como la manipulación del oro afecta a un miserable. Sospecho que la causa es más profunda. Cuando decía, después de los días del Concilio Vaticano, que "la generación presente no tiene esperanza, él debe trabajar para el futuro", expresaba de una vez el fundamento (comparativo) de la inactividad y la fuente de su duradera fama. Esa fama, estoy convencido, reside en dos fundamentos más allá de la enorme profundidad y el alcance de su conocimiento: primero, su insistencia absoluta en la importancia de la ley moral en la política y, segundo, su percepción de la verdadera teoría de la libertad, opuesta al pretencioso sonido atronador del liberalismo continental moderno y las aún más pretenciosas falacias del despotismo disfrazado de democracia.

Para compararlo como conferencista con los dos hombres de los que hemos estado discutiendo, la distinción de Acton residía en su pasión moral. Sus conferencias no tenían la abundante fertilidad de la sugestión que caracterizaba a Creighton ni su don de la conversación. Él tal vez no nos llevaba a examinar constantemente nuestras ideas. No tenía el don de Maitland de la imaginación histórica y presentaba los resultados de su estudio, el fruto de la reflexión y no el movimiento respiratorio de las épocas que discutía. No nos hacía hurgar como Creighton ni nos hacía salir de nosotros mismos como Maitland. Sin embargo, en un aspecto, sus clases eran más impresionantes que las de ambos. Menos sugestivo que Creighton, menos atrapante que Maitland, menos gracioso e inesperado que ambos, los superaba en la pasión moral y en la dignidad del peso de su elocuencia. Nadie podía escucharlo sin estar convencido de los inmensos problemas subyacentes en la elección política o la diferencia absoluta entre hacer el bien o el mal. Fue su ardiente convicción de la distinción eterna entre el bien y el mal y el inconmensurable abismo que divide a la conveniencia de la justicia lo que le daba a sus clases, sus escritos y su vida, un significado peculiar. Su vida entera, de hecho, fue una protesta contra los principios de Maquiavelo —es decir, una moral exclusivamente utilitaria, ya fuera en la Iglesia o el Estado—. No negaba que la moral pública podía ser diferente de la privada. Lo que negaba era que no hubiera para nada una moral pública. En el largo plazo, tanto un individualismo ético como el socialismo son igualmente destructivos de la moral. El individualismo *in extremis* es mera anarquía. El socialismo —la absorción absoluta de los individuos por la comunidad— destruye la conciencia (estoy hablando de un socialismo puro y ético, no este o aquel acuerdo económico). Acton, al igual que Creighton, creía en la verdad de ambos lados, aunque las circunstancias de su conflicto dentro de la Iglesia romana le provocaran enfatizar más en los derechos del individuo.

Pero cualquiera que estudie con atención los escritos de Acton verá que discernía con no menos claridad que Creighton o Maitland acerca de la naturaleza del conflicto frente a nosotros y que estableció principios que, a

juicio del presente autor, son de fundamental —ciertamente, indispensable— valor en los días que se avecinan. Su teoría de la naturaleza de la libertad, que debe haber espacio no solo para los derechos individuales sino para los derechos de las comunidades que existen por sí mismas dentro del Estado, su aborrecimiento de la adoración del "Dios mortal" y de la postración del alma frente a los ídolos de la democracia o del despotismo pueden deducirse de sus artículos "Nationality" y "Political Thoughts" y, además, en el más conocido "History of Freedom". La frase decisiva de su afirmación (mientras el Estado moderno les permite a los individuos elegir su propia Iglesia, no le permitirá a la Iglesia gobernarse a sí misma y tener sus propias leyes) se está probando hoy en día en los sucesos de Francia, así como se demostró efectivamente en la actitud de Bismarck en el *Kulturkampf* y puede ilustrarse en las manifestaciones de muchos políticos ingleses en el momento presente. Su teoría de la libertad era al final la misma que la de Creighton y estaba basada políticamente en Burke y los grandes teóricos del movimiento *Whig.* Tal como se esforzó por indicarlo, no era de ninguna manera idéntica, sino ciertamente opuesta al "liberalismo" moderno. A pesar de la supuesta heterodoxia de su posición en tanto católico romano, nadie más condenó a Cavour y a la política del gobierno italiano en términos más severos —más implacablemente en la medida en que estaban basados en los principios razonados de una filosofía política y no en los prejuicios o la pasión—.

El otro elemento de importancia en Acton es su percepción de que la verdadera noción de libertad es esencialmente cristiana, estaba en posesión de la Iglesia católica en las fases más tempranas, fue oscurecida por el papalismo y negada por Lutero y emergería nuevamente cuando se disipara la niebla de los mil años pasados. Como el Dr. Ingle, sentía que el cristianismo era todavía "una religión muy joven", que no había más necesidad de desesperarse porque había perdido por unos pocos cientos de años los verdaderos principios de la política cuando por un momento "el mundo se había vuelto arriano". Para nosotros, por supuesto, esta posición es la más fuerte justificación del anglicanismo y los eventos recientes están forzando a los hombres de Iglesia de las diferentes escuelas a verlo. Como muchas otras Iglesias, nuestra Iglesia ha cometido en el pasado el error de solicitar poder terrenal más que libertad religiosa y ahora está cosechando el fruto de este error. Pero, primero, la cuestión de la educación, luego, probablemente, el problema del matrimonio y, puede ser más tarde, los asuntos doctrinales y de otro tipo llevarán a los hombres de Iglesia a reivindicar, no el apoyo del Estado contra los otros credos, como en los antiguos tiempos de la uniformidad, ni siquiera el prestigio social contra el disenso, tal como es el caso hoy en día, sino el derecho a "vivir y dejar vivir", confiando en que, a la larga, la libertad nunca pueda dañar su causa y que una Iglesia que evite cualquier forma de apelación a las menores motivaciones más bajas compensará con la intensidad del entusiasmo en sus miembros cualquier disminución de la fuerza de sus números. La teoría de la

libertad se refiere siempre, al final, al carácter humano y está basada en la creencia de que es más importante que los hombres hagan el bien por motivos apropiados más que sus acciones externas deban ser correctas. La posición de Acton como un miembro de un cuerpo, pero perseguido recientemente en su tierra nativa y como protagonista de una causa oprimida dentro de su propia Iglesia, le permitió ver la verdad más claramente que a la mayoría de los hombres. Su conocimiento del pasado lo ayudó a asociarlo con los conflictos de la Iglesia contra un Estado pagano o no cristiano en épocas anteriores. Su creencia en el futuro lo llevó a tener la esperanza de que no después de muchos conflictos y dificultades, no obstante al final y de manera decisiva, los verdaderos principios de la libertad se concretarían en un Estado que controlaría pero no oprimiría a las Iglesias, las naciones, las sectas, las comunidades dentro de él, previniendo las injusticias mutuas, reconociendo al mismo tiempo su vida intrínseca y una Iglesia una vez más despierta para verdaderas reivindicaciones de justicia en la cual el individuo no sería oprimido por una burocracia centralizada ni sería un mero capricho personal usurpar las funciones de orden y autoridad. Este ideal, nosotros miembros de la Iglesia inglesa, podemos sentirlo bien, puede ser mejor concretado a través de nuestra particular herencia de libertad inglesa y orden universal que de cualquier otro modo. Ciertamente, es la convicción de algunos de nosotros de que una de las tareas principales que enfrenta nuestra Iglesia es darse cuenta de esto por sí misma y motivar su reconocimiento de una vez por el Estado y por otras naciones. Que Acton no lo viera no es menos maravilloso que el hecho de que Maitland desconfiara de todas las asociaciones religiosas (ya que todas habían brindado motivos para la desconfianza de los hombres científicos), así como la dependencia del *establishment* y su esnobismo concomitante causarían rechazo en un hombre educado como Acton. Pero esto no quita que Acton y Maitland, que no comprendieron el resultado lógico y visible de la encarnación de sus concepciones, no menos que Creighton, quien sí lo hizo, todos por igual han contribuido al reconocimiento de la verdad en relación con las sociedades dentro de la nación, y todos por igual han hecho algo para volver más seguras, por mejor comprendidas y autorrealizadas, las reivindicaciones y la naturaleza “de esta Iglesia y reino”.

La obra de John Neville Figgis (1866-1919) se ha convertido en una cita obligada a la hora de destacar los vínculos entre la historia del pensamiento político y la eclesiología en la Baja Edad Media y en la Modernidad. Al tiempo que su obra sigue siendo estudiada y comentada, no siempre se comprenden sus presupuestos y el origen de sus ideas. Su libro *Churches in the Modern State* de 1913 es aquí traducido por primera vez al castellano y ampliamente anotado. Un estudio preliminar aclara las grandes líneas del pensamiento de Figgis y da cuenta no solo de su génesis y su novedad sino también de las razones de su reaparición en la discusión contemporánea. ¿Cómo lidian las democracias modernas con el pluralismo religioso? Más allá de la afirmación de la neutralidad estatal en materia religiosa, existe una zona gris en la que los Estados y los grupos religiosos interactúan, se influyen y se acomodan estableciendo relaciones que a menudo parecen cuestionar el principio liberal de la neutralidad. Afirmar esta última idea adoptando una narrativa que da cuenta de la marcha triunfal del Estado secularista no hace más que ocultar la complejidad de un problema que sólo puede comprenderse en términos históricos.

Pablo Ubierna: Profesor y Licenciado en Historia (Universidad de Buenos Aires). Diplôme d'études approfondies y Docteur en Histoire (Université de Paris I-Panthéon Sorbonne). Miembro de la carrera de Investigador científico-CONICET. Profesor Titular Regular (Universidad Pedagógica Nacional).

Sebastián Provvidente: Profesor de Historia (Universidad de Buenos Aires). Docteur en Histoire et Civilisations (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris) y Dottore di ricerca in diritto europeo su base storico-comparatistica (Università di Roma Tre). Miembro de la carrera de Investigador científico-CONICET.



ISBN 978-987-4934-20-8